§

نسخة وورد

مِـنَــحُ الوَدُودِ
في بيـــانِ مَـذْهَـبِ
وحْدَةِ الوُجُـــودِ

تصنيف

الأستاذ العلامة المتقن

سعيد فودة

حفظه الله تعالى

1423 هـ - 2002 م

[اعلم أيها القارئ العزيز، أني لستُ عدواً للصوفية، ولا منكراً لوجود أولياء الله وكرامتهم.

وأعترفُ بأنَّ علم العلماء قد لا يكفي في إصلاح الناس وتهذيب نفوسهم، بل وفي تهذيب العلماء أنفسهم، فتحصل الحاجة إلى الطرق الصوفية لإكمال هذا النقص بتدريب المسلمين وتمرينهم على العمل بمقتضى علم العلماء من أحكام الشرع الأنور، لا لمصادمة علم العلماء ومذاهب أهل السنة في أصول الدين وفروعه.

ولستُ أيضاً من الوهابيين الذين لا يحترمون عباد الله المكرمين بعد موتهم.

ولا أدعي الفضل على أحد، ولا أحسدُ أحداً على فضله.

ومع هذا كله فإني عبد الله، لا عبد أي أحد اشتهر بأنه ولي من أولياء الله، فلا أضحي بمقام ربي جل وعلا لمنزلة ذاك الولي عند الناس، ولا أعترف له بامتياز أن يقول في ذات الله ما لا يقبله العقل ولا شرع الإسلام، ولا بامتياز أن يفسر كلام الله وكلام رسوله بما يشاء هواه ويشبه التلاعب بهما أو يضاد ما سيقا له].

موقفُ العقلِ والعِلْمِ والعَالَمِ (3/92)
شيخ الإسلام
مصطفى صبري
رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

مقـدِّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين:

وبعد:

ربما كانت مسألة وحدة الوجـود من أهم المسـائل العويصة والكبيرة التي دار حولها البحث والنظر بين أطراف عديدة، لا في التاريخ الإسلامي فقط، بل في تاريخ الفكر الإنساني بشكل عـام، ولا أقول إن هذه النظرية كـانت منتشـرة مقبولة بين النـاس منذ أوائل التاريخ الإنساني، لا، بل أقول فقط إنها كانت من المسـائل التي وضعها العقل الإنساني تحت النظر والبحث، بل أسـتطيع أن أقـول أكـثر من ذلـك، إن هـذه المسـألة لم تـزل من المسـائل المـردودة منذ أبعد الأزمــان والتــاريخ، إلا عند طائفة محصــورة معـدودة من الفلاسـفة الـذين لم يكتب لآرائهم النجـاح والانتشـار والقبول مقارنة بغيرها من المسائل.

إن فكرة توحيد الله تعالى هي الفكـرة الأبعد والأكـثر قبـولاً عند الجنس البشــري، وتوحيد الإلــه، لا يعــني من قــريب ولا من بعيد، المعنى الذي يريده القائلون بوحدة الوجود، فالإيمان بوحدة الله تعــالى أساسه هو الاعتقــاد بأنه لا واجب للوجــود إلا هو عز وجلَّ، وأنه هو الفاعل المختار، لا مؤثر في الوجود إلا هــو، وأنه لا اشــتراك بينه وبين المخلوقــات في حقيقة الــذات ولا في حقيقة الصــفات، وإن كــان الاشــتراك في الإطلاق اللغــوي حاصلاً بين الخـالق والمخلـوق في بعض الألفـاظ، كاسم العـالِم، يطلق على الإنســان وعلى الله تعــالى، واسم الســميع والبصــير، وغيرهــا، فالاشتراك واقع فقط في اللفـظ، ولا اشـتراك في المعـنى. وأما الاشتراك في الأحكام والاعتبـارات والنسب فلا محـذور منـه، كما هو معلــوم، وبنــاء عليه تجــوز القســمة إلى الــواجب والممكن، والقديم والحادث.

وفكــرة التوحيد كما هي عند أهل الســنة لا تنــافي تعــدد الوجــود والموجــود، كما سيتضـح، فتكثُّر الوجــود والموجــود، هو أساس التوحيد عند أهل السـنة، بمعـنى أن التوحيد إنما هو حصر الوجــود الــواجب في الله تعــالى، ولا يتضــمن ذلك نفي الوجــود الجائز عن المخلوقات.

والحقيقة أن مذهب وحـدة الوجـود من المـذاهب المشـكلة الخطـــيرة، وســـوف أوضح جهة الخطـــورة في ما ســـيأتي من المباحث.

وأساس هذا المذهب هو الاعتقاد بأنه لا وجود إلا لله تعالى، وأن المخلوقات لا وجود لها، وإنما ينسب إليها الوجود على سبيل المجاز، وأما في الحقيقة فلا وجود لها مطلقاً.

وهـذا هو المقصـود من القـول بوحـدة الوجـود، فلا موجـود مطلقاً إلا الله تعـالى، أو لا وجـود مطلقاً إلا لله تعـالى، وما يظهر لنا من ذوات موجـــودة، فإنه لا وجـــود لها غـــير عين وجـــود الله تعالى، فهي قائمة بعين وجوده عز اسمه، ومذهب وحـدة الوجـود يستلزم أن إثبات الوجود مطلقاً لغير الله تعـالى إنما هو نـوعٌ من أنـواع الشـرك، والتوحيد عنـدهم، إنما هو نفي الوجـود عن كل ما سوى الله، واعتقـاد أن كل السـوى هو عين اللـه. فتكـثر الوجـود منفي عندهم، ويتبقى وحدة الوجود.

وكما هو واضـــح، فإنه يوجد فـــرق عظيم بين اعتقـــاد أهل السـنة وبين اعتقـاد أهل الوحـدة. وهـذا ما سأوضـحه في هـذه الرسالة.

ولا بد أولاً من أن أذكر السـبب في تـأليف هـذه الرسـالة، والغاية منهـا، فلا شـكَّ أن كل فعل حكيم من أفعالنا الحادثـة، له سبب وله غاية.

إنني مع طول صحبتي لعلم التوحيد، ومحبتي له، ومعرفـتي للعديد من تفاصيله، اتَّضح عندي علوُّ شـان هـذا العلم، وتـبين لي لمـاذا سـماه علماؤنا المحققـون بعلم أصـول الـدين، وما ذلك إلا لعلو شـــأنه وعظيم خطـــره، في تصـــحيح الآراء، ونقد الأوهـــام، والتفريق بين الحق والباطل من الميـــول والأفكـــار، فهو العلم الحـاكم على سـائر العلـوم، ومنه تسـتمد سـائر العلـوم أصـولها الكليـة، وتنبـني عليه أهم قواعـدها. ومنه عـرفت أن الله تعـالى أوجب على المكلفين نقد الآراء الباطلـــة، ونصـــرة الحق اليقين، ودفع أوهام المتوهمين، والرد على القائلين بغير علم.

ولـــذلك لما رأيتُ في بعض الأزمـــان أن مـــذهب التجســـيم انتشر بين النـاس، وطـالت مبادئه حـتى عقـول المثقفين، وحملة الشهادات العالية، فقد تمسكوا بمفـاهيم مـذهب التجسـيم، حـتى دون أن يعـرف بعضـهم أنهم كـذلك، وانخـدع كثـير منهم بأسـماء لامعة قدَّرَ الله تعـالى أن تـبرز لحكمة لا شك فيهـا، تفيد تميـيز الصـادقين عن غـيرهم. فلما رأيتُ ذلـك، لم يمنعـني ما أحيطَ به هذا المذهب من أنصـار وأعـوان، وتنـوع وسـائلهم الـتي يملكونها في إشـاعة مـذهبهم، من أن أردَّ عليهم ببيـان حقيقة اعتقـادهم،

بأسلوب لا أظن أحداً من أهل هـذا العصر قـام بـه، وكـان هـدفي من ذلك هو تمييـز الحق عن الباطــل، فمن اتبع الحق فإنما يتبعه عن بينة، ومن يتبع الباطل فلا حجة له.

ولما كان سبيل الحق واحداً، وسبل الباطل متكثرة متعددة، لم يقتصر الباطل على مــذهب التجســيم، بل كــانت له صـــور متنوعـة، وأشـكال مختلفـة، وكم كـان عجـبي عنـدما عـرفت أنَّ مذهب وحدة الوجود لا يزال له في الوجود نصير وأعـوان، وكثـير من هـؤلاء من المشـايخ الـذين ينتسـبون في ظـاهر كلامهم إلى الأشاعرة من أهل السنة، بل يصرِّحون أن مـذهب وحـدة الوجـود مطابق لما يقوله السادة الأشاعرة، وكان أن مال إليهم بعضُ من أعرفه ويعرفني، والعجب أن كثـيراً من أسـاليب المجسـمة يتبعها هؤلاء في اسـتجلاب الأعـوان والأنصـار، حـتى وإن كـانت ممنوعة شرعاً، أو مؤدية إلى مفاسد لا تعد ولا تحصى.

وأكثر الذين يؤيدون وحـدة الوجـود إن لم يكن جميعهم، هم من الصوفية، أي المنتسبين إلى التصوف، ولا أقـول إنَّ الصـوفية كلهم يقولون بوحدة الوجود، لا بل كثير من الصوفية ينفون وحدة الوجــود، ويرفضــونها، ولكن غاية ما أقوله هو أن أكـثر القــائلين بالوحدة، من الصوفية.

وأيضا فقد لاحظت أن كثــيراً من هـــؤلاء يـــدعون في أول الطريق أنهم منتســـبون إلى الأشــــاعرة، وأن عقائد الأشـــعرية موافقة لمذهب وحدة الوجود، وهذا ادعاء كبير لا دليل لهم عليـه، وواقع الأمر أن الصــوفية القــائلين بوحــدة الوجــود (وليس كل الصــوفية كــذلك) إنما يـدعون انتســابهم إلى الأشـعرية، لأنهم يعرفون أن الأشعرية هم أكـبر الفـرق الإسـلامية، والانتسـاب إلى أكبر الفرق الإسلامية أمر يحميهم من أعدائهم.

وأعتقد أن من ســـنَّ لهم هـــذا الأمر إنما هو ابن عـــربي الحاتمي الصوفي المشهور، صاحب الفتوحات المكية، الذي جعل في صــدر كتابه هــذا مختصــراً في العقائد وصــفه بأنه "عقيــدة العوام"، وهو عبارة عن ملخص لعقيدة الأشعرية، ولم يبتـدئ ابن عربي كتابه هذا بهذا المختصر إلا ترويجاً له بين الناس، لا اعتقـادا خالصاً بهذه العقيدة.

وقد انخدع بذلك كثيرٌ من الناس والعلماء فصـاروا يتوقفـون في مسائل كثيرة موجودة في كتب ابن عربي لملاحظتهم ابتداءه بهذه العقيـدة في أول كتابـه، فيقولـون كيف يمكن أن يقـول ابن عربي بعقيدة وحـدة الوجـود وقد ابتـدأ كتابه بعقيـدة الأشـاعرة؟! وكيف يمكن أن يقــول ابن عــربي بــالفيض الفلســفي وهو قائل بعقيدة الأشاعرة؟! وكيف وكيف... بل صار بعض العلمـاء إذا أراد

أن يوضح عقيـدة ابن عـربي يكتفي بـذكر هـذا المختصر المشـار إليه.

وكل ذلك في نظـري غـير صـحيح ولا موافق للتحقيـق، لأن الصـحيح أن ابن عــربي وإن ابتــدأ كتابه بــذلك المختصــر، إلا أنه سماه بعقيدة العوام، وعقبه بعقيدة الخواص وخاصة الخاصــة، ثم إنَّ لابن عــربي كتباً كثـيرة غـير هـذه الصـفحات الـتي ابتـدأ بها "الفتوحــات المكيــة"، وكثـير من هـذه الكتب فيها من العقائد ما يخالف ما صرح به في عقيدته تلـك. فكيف يجـوِّزُ البـاحث لنفسه أن يجعل من هـــــذا المتن المختصر حاكماً على كل تلك الكتب والكلمات المصرحة بالخلاف؟ إن هذا لعمري انحراف عن الحق.

ولنرجع إلى وحدة الوجـود، فهي لم تكن مقصـورة على ابن عربي، بل قال بها غيره، ممن سبقه ومن تلاه.

قلتُ سـابقاً: إن هنـاك سـبباً دفعـني إلى الشـروع في كتابة هذه الرسالة، وهو أن بعض الناس في هذا الزمان قـالوا بمـذهب وحــدة الوجــود أو مــالوا إليــه، ولما كنت أعلم أن هــذا المــذهب مخالف لعقيدة أهل الحق، أردتُ أن أحرر كلاماً ولو مختصــراً في نقد ذلك، وبيـان انحرافه عن الحـق. وقد نظـرت في واقع هـؤلاء ورأيت أنهم يــدورون على كلام ابن عــربي أساساً، ويستأنســون بغيره من الناس، ولكن محورهم هو ابن عربي، وشراحه.

ومن أكبر من صرح بوحـدة الوجـود على طريقة ابن عـربي الشيخُ عبدُ الغني النابلسي، صاحب رسالة (إيضـاح المقصـود من وحــدة الوجــود)، وله كتــاب آخر في نفس الموضــوع، أســماه (الوجود الحق والخطاب الصدق).

وقد عـرفت أن هـؤلاء أشـاعوا الرسـالة المسـماة (بإيضـاح المقصود) بينهم، واعتمدوها بيانا لعقيدة وحدة الوجـود، وقد اغـتر بعضــهم بما فيها من كلام، وتــابعهم الآخــرون من غــير فهم بل لمجرد تقليد ناشيء عن محبة شيخ وتوقيره، أو عن مجـرد هـوى نشـأوا عليـه، وصـاروا يسـتخفونً بكلام العلمـاء من أهل السـنة يقدمون كلام هؤلاء على كلامهم.

وهـذه الرسـالة كتبها الشـيخ عبد الغـني ليوضح فيها معـنى وحدة الوجود الـذي ينبغي على النـاس –حسب رأيـه- القـول بـه، ويـدافع عنهـا، ويقــرر بعــدة وجــود أن مــذهب الأشـاعرة موافق لوحدة الوجود.

وهذا الادعاء غريب، وقد استنكرتُه لما رأيتــه، وتعجبت كيف يصرح واحد مثل الشيخ عبد الغني بذلك الرأي والادعـاء، ويتجاهل كثيراً من قواعد الأشاعرة لا تتوافق مع القـول بحـدة الوجـود ولا مع مقتضياتها، بل تنافرها وتناقضها، وتخالفها أشد المخالفة.

ولما رأيتُ الرسـالة، أحببت أن أكتب عليها بعض التعليقـات والنقـود، وذلك بياناً للـرأي الـذي يوافق عليه علمـاء أهل السـنة، وإرشاداً للقاصـر، ودفعاً للمغـتر بمثل هـذا الكلام عن أن ينجـرف وراء تـأويلات فاسـدة لقواعد التوحيـد، كـان ينبغي أن لا تنطلي على المبتـدئين فضلاً عن أن يغـتر بها من يعتـبر نفسه مـبرزاً في علم التوحيد.

ولكن وإن كنت أقول ذلك، فإنني أعرف أن بعض المسـائل خاصة في علم التوحيد قد تكـــون واضـــحة عند البعض، أشد الوضـــوح، وهي عينها مشـــكلة في أشد مراحل الإشـــكال عند غيرهم. وخصوصاً إذا كان الناظر قد تلبس أصلاً بمحبة وتقليد من هو قائل بمذهب وحدة الوجود، فكيف إذا كـان يعتقد بولايته وبأنه خـاتم الأوليـاء، أو أعظم العـارفين وسـيدهم، وكيف إذا كـانوا يعتقدون أنه لا يقول بأمر إلا إذا أوحى الله تعـالى به إليـه، فهو لا يكتب شيئا إلا بـأمر، وإلا بـوحي، وإلا بكشـف، فهو العـارف الـذي يـدور على كلامه العـارفون، فهو قطب الـرحى وحجر الزاويـة، وعمود الخيمة.

وإذا كان القائل بذلك المـذهب يعتقد أن المخـالف لمـذهب وحدة الوجود لم يـترقَّ بعد إلى مـراتب التحقيـق، ولم تـدخل في نفسه معـاني الـدين، ولم يخـرج عن طـور العقل الظـاهر، فهو لا يعرف المعـاني الباطنة للكلام، والعقل عند هـؤلاء ليس إلا أوهاما وخيالات دائـرة على انخـداع بـأمور يسـتقيها الواحد من الحـواس الظـــاهرة، فالعقل لا يفيد في المعـــارف الحقيقيـــة، ولا بد من الكشف والمعاينة، حتى يتبين لك أن وجود الحق ليس غير وجـود الخلق، فالوجود واحد، والحق واحد.

إذا كان الناس القائلون بهذا المـذهب يعتقـدون بهذه الآراء، فكيف نرجو منهم أن يعيـدوا النظر بما يقولـون، وهم لا يعتـبرون غيرهم يستحقون القول أصلاً، فالأغيار هم أصل الجهل، وهم أهل الظاهر المحتجبون عن الحق بالمظاهر، وهم المتعلقون بالرسوم وقد غابت عنهم الحقائق.

والحقيقة أن المسألة أكبر من أن أدعي حلَّها بهذه الرسـالة الصـغيرة، ولكن ربما تكـون هـذه الرسـالة فاتحة لبحـوث أخـرى تـدور حـول نفس الموضـوع، تجلي أغـواره، وتنبه النـاس إلى المحـذورات العديـدة المترتبة على القـول بـه، ولعمق الموضـوع فقد أردت أن أهتم بمناقشة رسـالة الشـيخ عبد الغـني النابلسي فقط، والاهتمام ببيان المغالطات التي وقع بها، والمعاني الباطلة التي أودعها في هذه الرسـالة، فهي وإن كـانت صـغيرة الحجة إلا أن فيها أصولا عديدة ينبني عليها مذهب وحـدة الوجـود. فربما إذا

بينت خطأ بعض هـذه القواعـد، وأظهـرت بوضـوح مخالفة وحـدة الوجـود لمـذهب أهل السـنة الأشـاعرة، ربما يكـون هـذا دافعا للبعض لكي يعيد النظر في موقفـه، ويحـاول أن يتجـرد من جميع العلائق الدنيوية الـتي يتلبس بهـا، لعل ذلك يكـون مسـاعداً له للخـروج من ظلم نفسه وغـيره. فالنـاظر إذا لم يجـرد نفسه ن العلائق الغريبة عن محل النظـــــــر، لا بد أن يقع في الغلط والمغالطة.

وعلى كل حال، فهذه الرسالة دعوة إلى الإخـوة المخـالفين والمـوافقين لإعـادة النظر لتحرير العقل والفكر من الأوهـام العالقة فيهـا، ولا يضـير هـذه الـدعوة أن يتخللها نقد صـريح، ربما يجـرح البعض، ويضـايقه، ولكن هـذا من لـوازم النقـد، فلا يعيبـه، ومن وجد فيها خطأ أرجو منه أن يدلني عليه، ويصوبني فيه، فإنما العلم يتكامل بالنقد والمراجعة والتحرير الصـريح المبـني على القواعد العلمية المقررة عند المحققين من علمائنا.

والله الموفق

سعيد فودة

وليس لنا إلى غير الله حاجة ولا مطلب

تمهيد

موضوع هذه الرسالة هو بيـان المفاسد الـتي يشـتمل عليها مذهب وحدة الوجود، وسوف أقسمها إلى قسمين رئيسيين:

الأول: يحتوي على بيان مفهوم وحدة الوجود بأوجز شـكل ممكن.

والثـاني: يحتـوي على نقد رسـالة الشـيخ عبـدالغني النابلسي (إيضاح المقصود من وحدة الوجود).

وغايتي من هذه الرسالة أمران:

الأول: بيان فساد مذهب وحدة الوجود.

الثاني: بيـان أن مـذهب وحـدة الوجـود لا يمكن أن يكـون متوافقاً مع عقيـدة الأشـاعرة، وأنه لا يمكن أن يكـون الواحد من الناس قائلاً بوحدة الوجود، ويدعي أنه أشعري، وبعبارة أخرى، إن المذهب الاشعري لا يمكن أن يجتمع مع عقيدة وحدة الوجود.

ولا أدعي أنـني سأسـتوفي البحث في هـذا الموضـوع، بل مـرادي إنما هو لفت أنظـار القـراء والمهتمين، إلى خطـورة هـذا المـذهب، وبعض لوازمه الفاسـدة، وذلك على حسب ما يتيحه الوقت والظرف.

وأنا لا أشك أنه سـيكون لي كلام تفصـيلي وتـام في بحث مختلف نواحي هذا المذهب والرد على القائلين به وبيان غايـاتهم المختلفة في كتاب مستقل إن شاء الله تعالى، وحتى ذلك الحين أرجو أن يكون بحثي هذا محققاً لما رجوته منه.

الباب الأول
في بيان مذهب وحدة الوجود

إن مذهب وحدة الوجود عويصٌ متعدد الأطراف، كثير الفروع والجوانب، ولكنه مع ذلك ينبني على أصول كلية، مشتركة، وسوف أبين هنا أهم هذه الأصول وأشير بعد ذلك إلى بعض الأمور المتفرعة على هذه الأصول، وإن كان القوم يختلفون في بعضها، وكان بعضهم يصرح بها وبعضهم يلوح.

وسأحاول فيما يلي أن أوضح بأقرب صورة محور هذه القضية.

عندما يقول الواحد: "أنا موجود"، فإنه يفهم ما معنى ذلك، وكذلك فإن السامع لهذا الكلام يفهم أيضا ما يريده المتكلم، وخلاصة هذا المعنى هو إثبات الوجود للذات، وعندما يقول آخر "أنا موجود"، فإن نفس السامع يفهم أيضا إثبات الوجود للآخر، ويفهم من ملاحظة العبارة الصادرة عن الأول، والعبارة الصادرة عن الثاني، أن وجود الأول غير وجود الثاني، وهذا الفهم هو الفهم الظاهر المتبادر إلى ظاهر العقل، وهو الموافق للغة، ولا يصح للواحد أن يقول إن المتبادر إلى الفهم، هو أن وجود الأول نفس وجود الثاني، نعم قد يقال إن وجود الأول، مثلُ الوجود الثاني، ولكن أن يقال إنه هو عينه، فلا، ويوجد فرق كبير بين أن يقال إن الشيء مثل الشيء، وبين أن يقال إنه هو عينه، فالمثلية لا تثبت إلا بالتغاير، بخلاف العينية.

وكذلك فوجود الجبل مفهوم، ووجود هذا البيت مفهوم، ولا شك أن وجود الجبل غير وجود البيت. وسوف أوضح ذلك بشكل أكبر:

إننا عندما نقول البيت موجود، فإن معنى هذه العبارة يتضمن إثبات "كون البيت موجودا"، وهذا لا بد أن يسبقه إثبات الوجود للبيت، بمعنى أنه لكي يشتق اسم لشيء، فيجب أن يكون الشيء موصوفا بأصل مصدر هذا الاسم، أي أصل مصدر الاشتقاق، وبعبارة أخرى، فلا بد من إثبات كون البيت له وجود، فالقول بأن البيت موجود، يسبقه الاعتقاد بإثبات الوجود للبيت.

وكذلك فعندما نقول: إن الجبل موجود، فخلاصة هذا الكلام إنما هو إثبات وجود للجبل، بنفس الأسلوب السابق.

فالحاصل من هـذا الكلام أننا نثبت وجـودا معينـاً للجبـل، ووجودا آخر للبيت، والمتبادر للذهن والعقل، هو أن الوجـود الأول غير الوجود الثاني، فهاهنا وجودان اثنان، كل منهما غـير الآخر في الخارج، أي في العالم الخارجي، وإن كـان أصل المعـنى المتبـادر إلى ذهننا من إثبات الوجود للجبل مثل المعنى المتبـادر إلى ذهننا من إثبـات الوجـود للـبيت، بل ربما لا يبعد أن يقـال إن المعـنى المتبـادر في الحالة الأولى هو عين المعـنى المتبـادر في الحالة الثانية.

ولكن، هل كـون المعـنى المتبـادر هو عينه في الحـالتين أو مثله، هل يقتضي هذا أن يكون ما صـدق عليه المعـنى في الحالة الأولى هو عين ما صدق عليه المعنى في الحالة الثانية؟!

إننا لا نشك لحظة في أن المصـداق متغـاير في الحـالتين، وتغاير المصداق لا يسـتلزم تغـاير المعـنى المتبـادر كما لا يخفى، ونحن لا نقصد بالمعنى الصورة الخيالية المستحضـرة في الـذهن عند قولنا الجبل موجـود، بل لا نقصد أكـثر من استحضـار مفهـوم الوجـود ومعنـاه، لا الصـورة الجبلية ولا الصـورة البيتيـة، فهاتـان الصـورتان وهميتـان، بمعـنى أنهما حاضـرتان في الـوهم لا في العقل، ومقام الكلام هنا إنما هو العقل لا الوهم.

نخلص من هذا الكلام كله، أن معنى الوجود مفهـومٌ بداهـة، أو يكاد يكون كـذلك، ولا نريد بـالمعنى حقيقة الوجـود، بل لا نريد أكثر من مفهومه الحاضر في الذهن عند الحكم به على الماهيات كالجبل والبيت، وغيرهما.

وأيضا، فإننا رأينا أن التغاير في الوجود المتحقق في الخارج هو الأصل، وهو المتبادر إلى الـذهن، ولـذلك قلنا إن وجـود الجبل في الخارج غير وجود البيت في الخارج، وإن كـان معـنى الوجـود لهما واحدا في الذهن. فالاتفـاق في المفهـوم لا يسـتلزم الاتفـاق في المصداق، وهذا الفرق مهم جداً لا بدَّ من ملاحظته.

وما مضى كان عرضاً سـهلاً لما يقـول به أهل السـنة وأكـثر الفلاسفة والمتكلمون في هذه المسألة.

وأما غيرهم، فقد قالوا: إن ما يظهر لنا أنه تكثر في الوجـود الخارجي فما هو كذلك، بل هذا محض الوهم، والواقع في الخارج ليس إلا وجـوداً واحـداً، ولكنه يظهر في صـور كثـيرة، بمعـنى أن الموجود فعلاً إنما هو واحد حقيقي، لا كـثرة وجودية فيـه، وأما ما نلاحظه من كـثرة، فإنما هي كـثرة وهميـة، أو إضـافية اعتباريـة. وهـؤلاء هم القـائلون بوحـدة الوجـود، وسـوف ننقل بعض كلامهم فيما يلي لنبين مذهبهم كما يريدون هم.

إن مــذهب وحــدة الوجــود يعتبِــرُ أن الوجــود المتحقق هو الوجــود الــواجب فقــط، ولا وجــود للممكنــات مطلقاً، فوجــود الممكنات مستحيل في الخارج، والممكن المتحقق إنما هو تلبس الوجود الواجب بأحكام الممكنـات. وهـذا كما هو معلـوم مخـالف لما قرره أهل السنة من أن الممكن، إنما كان ممكناً، لأنَّ وجوده جـائز، وعدمه جـائز، أي إن العقل يمكن أن ينسب إليه الوجــود، ويمكن أن ينسب إليه العــدم، وأما على مــذهب أهل الوحـــدة، فليس الأمر كـذلك، لأن وجـود الممكن عنـدهم مسـتحيل مطلقاً، فلا يمكن للعقل أن ينسب الوجود إلى الممكن.

والحقيقة أن هـذا القـول عنـدهم مـترتب على القـول بـأن الوجود لا يمكن أن ينعدم، ولا يمكن أن يطرأ، بمعـنى أنه لا يمكن أن يحـدث وجـودٌ بعد عـدم، ولا أن ينعـدم وجـودٌ، فلا يوجد خلـقٌ للوجـود، بل الخلق إنما هو تقـدير للوجـود عنـدهم، أي أن الخلق إنما هو تصوير الوجود بقدر وبصـفة الممكن، وهـذا الوجـود الـذي يظهر بصــفة الممكن هو الوجــود الــواجب لأنه لا وجــود غــيره عندهم، ولذلك يقولون إن الله تعالى –وهو الوجود الواجب- تجلى لذاته بأحكــام الممكنــات، وإنما الثــابت عنــدهم مجــرد رســوم وتقييدات للواجب الوجود، ولا يوجد موجـود واجب وموجـود جـائز بل لا موجود إلا واجب.

الفصل الأول
قواعد وضوابط عامة في وحدة الوجود

سوف أورد فيما يلي بعض أهم الضوابط والقواعد التي يتميز بها مذهب وحدة الوجود، لكي أستعين بها فيما يأتي من المباحث.

أولاً: الوجود الممكن والوجود الواجب:

ينص أهل السنة على أن هناك وجودين: الأول وجودٌ واجب وهو وجود الله تعالى، والثاني وجودٌ جائزٌ ممكن، وهو وجود العالم، وهو كل ما سوى الله تعالى من الموجودات. وهذا هو معنى تكثر الوجود الذي ألمحتُ إليه سابقاً، والوجود الممكن عندهم لم يكن ليوجد إلا بقدرة الله تعالى، وهو حادث، بمعنى أنه موجود بعد العدم، أي إنه موجود بعد عدم نفسه، وإيجاده هو فعل الله تعالى، ووجود العالم هو أثر إيجاد الله تعالى له، ونفس الإيجاد نسبة بين الله تعالى وبين العالم. وسوف يأتي بيان لهذا المعنى.

وأما القائلون بالوحدة، فهم يعتقدون أنه لا وجود إلا الوجود الواجب، وهو وجود واحد لا يتعدد ولا يتكثر، وأما العالم فهو موجودٌ بنفس وجود الله تعالى، لا بإيجاده، بمعنى أن العالم إنما هو صورة ومظهر للوجود الإلهي، ولم يحدث وجود العالم بعد عدمه، بل الحادث عندهم إنما هو صورة العالم بعد عدمها، والصورة عين المظهر الإلهي، ولذلك يقولون إن الله تعالى تجلى لنفسه.

ثانياً: الممكنات غير مستحيلة الوجود

إنَّ أهل السنة لما قسَّموا الموجودات إلى الواجب والممكنة، قالوا: إن الممكنات غير مستحيلة الوجود، ومعنى ذلك أن أي أمر ممكن، فمعنى إمكانه هو أنه يمكن وجوده ويمكن عدمه، وعند وجوده يجوز عليه الاتصاف بالصفات المتقابلة، كالحركة والسكون إن كان جسماً، أو الصفات المتقابلة إن لم يكن جسماً، وهذا على قول من قال بإمكان وجود غير الأجسام. فالملائكة عند هؤلاء ليسوا بأجسام ويجوز عليهم الاتصاف بالصفات المتقابلة فليس كل الملائكة على نفس الصورة.

ولكن القـائلين بمـذهب وحـدة الوجـود، لا يقولـون بإمكـان وجــود الممكن، بل يقولـــون باســـتحالته، وإنما الممكن ينحصر بأحكامــه، وماهيتــه، فـالممكن عنـدهم مسـتحيل الوجـود، وأما ماهيتــه، فمعــنى إمكانها إنما هو قــدرة الله تعــالى على التلبس والظهور بأحكامها، فهو الظاهر في المظــاهر، فالجسم مثلاً ليس موجوداً بوجود ممكن، فالماهية الجسـمانية ظـاهرة بعين الوجـود الإلهي، فالله تعالى هو الذي تصور بأحكـام الجسـمية من الطـول والعرض والارتفاع والحركة، والصورة الجسمانية الخاصة.

ومثال هذا الكلام الصورة الظـاهرة على شاشة التلفزيـون، كيف تظهر صــورة بعد أخـــرى على نفس الشاشـــة، فالشاشة نفسها مظهر -أي المحل الذي يظهر فيه- تلك الصـور المتلاحقـة، واحـدة بعد الأخـرى، فلو رأينا سـيارة أو رجلاً في التلفزيـون، فلا يوجد لا رجل ولا ســيارة فيــه، بل الموجــود فيه إنما هو صــورة الرجل والسيارة، وأحكـام الرجل والسـيارة، فالأشـعة التلفزيونية تتجلى بها هــذه الصــور للأعين، ولا حقيقة وراء نفس الصــور إلا الشعاع، فالشعاع واحد، ولكنه يظهر بمظاهر مختلفة.

وكـــذلك فلا حقيقة وراء الموجـــودات المتكـــثرة إلا حقيقة واحدة وهي الوجود الإلهي، فهو الظـاهر في المظـاهر، ولا وجـود خاص لنفس العالم، بل الوجـود كله لله تعـالى، ولكن الله تعـالى أظهر صورة العالم في ذاته، أي إنه تجلى بصـورة العـالم، وتجلى بصورة الممكنات، وهذه الصور هي الـتي يسـمونها بـالقيود الـتي إذا تجـرد الواحد عنها وتخلص منها بالمجاهـدات عـرف أنه هـو، لا غيره، أي إذا استطاع الإنسان أن يتجرد من ملاحظة هذه الصـور، فإنه سيعرف أن حقيقة وجودها الذي وجدت هي به، إنما هو عين وجود الله تعالى لا غير وجود الله تعالى.

ثالثاً: الوجود العيني والوجود العرضي

يقسم متكلمو أهل السـنة الموجـودات الحادثة إلى أعيـان وأعراض.

والأعيان -جمع عين- إشارة إلى الموجود الذي لا يحتـاج في قيامه إلى محل، وذلك كالجسم، فهو قائم بنفسه.

وأما الأعراض فهي الأمور التي وجودها في نفســها هو عين وجودها في غيرها، والعرض لا يقوم بنفسه فاللون لا وجـود له إلا في وجــوده في الجســم، ولا وجــود له في الخــارج إلا كــذلك، فالعرض محتاج إلى الجسم لكي يتحقق له وجود.

والحقيقة أن الأعـــراض لا وجـــود لها في الخـــارج بوجـــود استقلالي أصلي بل تبعي، فقط على أنها حالات للجسم، أو أمـور

تطرأ عليه في نفسه، أو أنها تغيرات حاصـلة فيـه، فحصـولها في الجسم يستلزم حصول تغيرات على نفس الجسم.

فـالأعراض والأجسـام (الأعيـان) ثابتة في الخـارج، وكـون الأجسام لا تحتاج إلى محل لتقوم فيـه، كـالأعراض عنـدما تحتـاج إلى الجسم في قيامها، أقول كون الأجسام كذلك لا يسـتلزم أنها لا تحتاج إلى علة لكي توجد، ولا يستلزم كونها لا تحتاج إلى فاعل في وجودهـــا، فيوجد فـــرق إذن بين الاحتيـــاج إلى المحل وبين الاحتيـاج إلى الفاعـل، فمع أن الجسم لا يحتـاج إلى محلٍّ ليقـوم فيـه، ولكنه يحتـاج إلى الفاعل لكي يوجـد، فهو محتـاج إلى العلة الفاعلية وليس محتاجاً من حيث هو جسم إلى علة قابليـــــة، أي ليس محتاجاً إلى محل لكي يوجد فيـه، وأما العـرض فهو محتـاج إلى الفاعل والمحل، فاحتياج العـرض إلى غـيره أشح من احتيـاج الجسم والعين.

ولا يصح أن يقــوم الجــوهر (العين) بعــرض، ولا أن يقــوم بجوهر آخر، بمعنى أن الجوهر لا يقوم في جـوهر آخـر، كم يقـوم العرض في جوهر غيره.

هذا هو خلاصة قول علماء السنة في هذه المسألة.

وأما القـائلون بمـذهب وحـدة الوجـود، فلا يوجد عنـدهم إلا موجود واحد قائم بذاته، أي غير محتاج إلى محل ليقوم فيـه، وهو واجب الوجود، وأما ما نلاحظه في العـالم من أجسـام وأعـراض، فإنما هي صـور الأجسـام والأعـراض القائمة بـذات البـاري جـل، فكما تجلى سيدنا جبريل لسيدنا محمد عليه السلام بصورة آدمي فكذلك يتجلى الله تعالى عندهم بصورة العـالم بما فيها من تنـوع وتقييدات، ولكن يبقى هو هـو، وليس هو عين العـالم، لأن العـالم هو محض الصـور، والله تعـالى محض الوجـود، فلا عـالم حقيقي فعلاً عندهم، بل إنما هو الله تعالى، فحقيقة وجـود العـالم إنما هو عين وجود الله.

ولا يعـني هـذا أنهم لا يفرقـون بين الجـوهر والعـرض، بل يفرقـون، ولكن بنـاء على هـذا الأصل الكبـير القـائلين بـه، وربما نشير إلى كيفية تفريقهم بين الجوهر والعرض لاحقاً.

رابعاً: لا وجود إلا لله تعالى

هكـذا يعتقد القـائلون بمـذهب وحـدة الوجـود، لأن العـالم عندهم ليس له وجود، بل إنما هو صورة وتجلٍّ لوجود الله تعـالى، فلا وجود إلا له، عز اسمه.

وأما أهل الحـق، فقد اتضح مما سـبق أنهم قـائلون بتكـثر الوجود، ومع ذلك فـإن وجـود العـالم مخـالف في حقيقته لوجـود

الله تعــالى، فلا اشــتراك إلا في الاســم، وأما الحقيقة فلا. فــأين الوجود الحادث من الوجود الواجب ؟

خامساً: الشرك والإيمان

الإنسان يكون مشركاً عند القائلين بوحـدة الوجـود إذا قـال بوجودٍ سوى وجود الله تعـالى، وما ذلك إلا لأن حقيقة الله تعـالى عنـدهم، هي محض الوجـود، فلا وجـود إلا للــه، والله عين حقيقة الوجود، ولهذا السرِّ فـإنهم ينفـون الوجـود عن كل ما سـوى الله تعـالى، فكل السـوى عـدم، وإطلاق الوجـود على العـالم إطلاق مجـازي محض، وليس حقيقياً، فلما كـان حقيقة الله عنـدهم هي الوجود، فلا يجوز أن ينسب الوجود إلى غير الله تعالى.

وأما أهل السنة، فإنهم لا يقولون بأن وجود العـالم مجـازي، بل إنه وجود حقيقي، ولكنه مع ذلك مخالف لوجود الله تعالى في الحقيقة، فلا اشتراك في الحقيقة، ولذلك لا يلـزم الشـرك عنـدما نثبت الوجــود للعــالم، وإطلاق اسم الوجــود على العــالم إنما هو إطلاق حقيقي، من باب إطلاق الأسماء المشتركة على معانيها.

ولكن إذا دققنا النظر في ما ذكرناه سابقاً، فإننا نعلم الفرق بين وجود الله تعالى، وبين وجود العالم.

فإن الله تعالى وجوده لذاته وبذاته، وأما العالم فإن وجــوده بذاته ولكن لغـيره، ومعـنى ذلك أن العــالم ليس عرضاً حــالاً في غيره، ولذلك فهو موجود بذاتــه، ولكنه مع ذلك موجــود بتــأثير من غــيره، فــإنَّ علة وجــوده ليس عين ذاتــه، لأن عين ذاتــه، لا يجب وجوده عقلاً، بل العقل إنما يحكم على عين ذات العالم بالإمكان، ومعنى الإمكان كما قلنا سابقاً، إنما هو صحة نسبة الوجــود ونفيه عنه. ولما كان سبب وجود العالم هو غيره، وهو قدرة الله تعالى، أي أن الله تعالى أراد إيجاد العالم فوُجِدَ العالم، فما دامت قــدرة الله تعـالى متعلقة بإيجـاد العـالم فـإن العـالم يبقى موجـوداً، لأن تعلق قــدرة الله تعــالى بالعــالم هو علة وجــود العــالم، وما دام العــالم موجــوداً، فــإن علته وهي تعلق القــدرة بــه، يجب بقــاء وجودها، أو يمكن أن نقول، إنه ما دامت القـدرة متعلقة بالعـالم، فإنه يبقى موجـوداً، ولكن إذا انقطع تعلق القـدرة الإلهية بالعـالم، انعدم العالم، فإنه لا يستحق الوجود لذاته.

ولما لاحظ بعض علماء السنة هذا الفـرق بين وجـود العـالم وبين وجـود الله تعـالى، أطلقـوا على العـالم أن وجـوده مجـازي، بهذا المعنى، ولم يريدوا أن العالم غير موجـود أصـلا، بل إنهم لما لاحظوا قـوة وجـود الله تعـالى بالمقارنة مع وجـود العـالم، صـار وجود العالم بالنسبة إلى وجود الله تعالى كأنه وجود مجازي، لأنه

لا يقوم إلا بإيجاد الله تعالى، كما لا يقوم المجاز إلا بناء على لفظ له معنى حقيقي.

فـإن أهل السـنة إذا أطلقـوا القـول بـأن العـالم له وجـود مجازي لم يريدوا إلا هذا المعـنى، وأما القـائلون بوحـدة الوجـود، فـإنهم عنـدما يطلقـون على العـالم أن وجـوده مجـازي، فـإنهم يريدون حقيقة هذا اللفظ. فإطلاق أهل السـنة اسم المجـاز على العالم مجاز، وإطلاق أهل الوحدة اسم المجاز على العالم حقيقة عندهم.

والإنسـان يكـون مشـركاً عند أهل الوحـدة ما دام معتقـداً بوجـود العـالم، ولكنه يصل إلى أعلى مـراتب التوحيد إذا اعتقد بعدم العالم، وان وجوده هو عين وجود الله تعالى.

وأما أهل السـنة فـإن الإنسـان يكـون مشـركاً عنـدهم، إذا اعتقد اسـتقلال العـالم بـالوجود لذاتـه، وأما إذا اعتقد أن العـالم موجودٌ بوجود مغاير لوجود الله تعالى، ولكن بقـاءه كـذلك متعلق بتعلق قدرة الله تعالى فإنه يكون قد وصل إلى التوحيد الحقيقي.

ولـذلك فـإن التوحيد عند القـائلين بمـذهب وحـدة الوجـود معناه: لا وجود إلا لله تعالى، فهم ينفون وجـود كل ما سـوى الله تعالى.

وأما توحيد أهل السنة، فإنه يتم بإثبات أن كل الأفعال فإنما هي لله تعالى.

ولا يصح الاعتقاد بعدما مضى بأن أهل السـنة يلـزمهم على مذهبهم القول باشتراك الله تعـالى مع خلقه بحقيقة الوجـود، أي من حيث مصـداقه، فإنه لا يقـول ذلك إلا من جهل مـذهب أهل السنة، أو أراد ترويج مذهبه.

سادساً: الوصول إلى الله تعالى

التصوف عند أهل السنة عبارة عن مجاهدة للنفس ورغباتها المخالفة للدين الإسلامي ولشريعة الله تعالى، وليس كل رغبـات النفس مخالفة للشـريعة، وهو أيضاً محاولة دائمة لترويضـها على شرع الله تعـالى، والـترقي بها عن طريق التزامها بالشـريعة إلى أعلى المراتب والكمالات اللائقة بالوجود الإنساني.

فالتصـوف على هـذا هو خلاصة ورأس التـدين من حيث إنه فعل للإنسـان المكلـف، وليس من حيث إنه عقيـدة، فلا عقيـدة خاصة بالتصوف، بل إنه غاية الالتزام بالدين.

فعندما يمارس علماء أهل السنة من الصوفية المجاهـدات، فإن غـايتهم هو تكميل ذواتهم، لا إفناؤها، وغـايتهم إنما هي تقوية

ملاحظتهم لاحتياجهم إلى الله تعـالى في كل حركة من الحركـات وفي كل سكنة من السكنات.

فصوفية أهل السنة مع بقاء ملاحظتهم لوجـود أنفسـهم، إلا إنهم لا يزالون يترقون في الإحسـاس بشـدة احتيـاج هـذا الوجـود الـذي منحهم إيـاه الله تعـالى إلى إمـداد الله تعـالى وإلى قوته، فالصوفية عند أهل السنة هم أشد النـاس إحساساً بالاحتيـاج إلى الله تعــالى، وذلك مع ملاحظتهم لوجــود أنفسه ذلك الوجــود المحتـاج الحـادث، وهـذا هو السر في صـعوبة الـترقي على عامة الناس، والمنحرفين في علم التوحيد، فكيف يترقى المنحرف عن أصول الدين في هذه المراتب وهو يعتقد أنه مستغن في وجــوده عن الله تعـالى ؟ وما فائـدة المجاهـدة، إذا كـان يعتقد أنه عين الذات الإلهية، وأنه لا وجود له ؟

وأما القائلون بوحدة الوجـود، فـإن التصـوف عنـدهم طريق إلى الاعتقاد بفناء ذواتهم فناء فعلياً، وعدم وجودهم بوجود مغـاير لوجود الله تعالى، بل وجودهم عندهم هو عين وجـود الله تعـالى. والمجاهـدات عنـدهم طريق إلى الانعتـاق عن التقيـدات الوهمية التي يتوهمون بها أنهم موجـودون، فهـذه القيـود الحادثة عنـدهم، سبب في اعتقـاد عامة النـاس بـأنهم موجـودون، ولكن الخـواص عندهم يعتقدون أن وجودهم هذا ما هو إلا وجود مجازي، متـوهم، فهم في مجاهداتهم يحاولون أن يترقوا عن أوحال الوهم، ويصلوا إلى أنهم عين الـذات لإلهيـة، أو بعبـارة أصـح، يصـلوا إلى أن وجودهم هو عين وجود الذات الإلهية.

ومن هنا برز عنـدهم مصـطلح العـوام والخـواص، وإن كـان مستخدماً عند أكثر الفـرق الإسـلامية، إلا أنهم اسـتعملوه بمعـنى خـاص، فـالخواص عنـدهم هم من اعتقـدوا أنه لا وجـود إلا لله تعـالى، والعـوام هم من سـاروا مع أوهـامهم، واعتقـدوا بوجـود ذواتهم بوجود غير وجود الله تعالى.

والقـائلون بالوحـدة عنـدما يعتقـدون بـذلك، فهم لا يريـدون فقط نفي الاعتقاد بوجود مستقل في القيـام عن وجـود اللـه، بل يريدون نفي كل وجود مغاير لوجود الله تعالى. وفـرق عظيم بين نفي اعتقاد استقلال الوجود الحـادث عن وجـود الله تعـالى، وبين نفي الوجود الحادث أصلاً. فلا وجود حادثـاً مطلقاً عنـدهم، بل كل الوجــود قــديم، وهو هو وجــود اللــه، الــذي ظهر لذاته بأحكــام الممكنات.

فالحادث عنـدهم هو فقط ظهـور أحكـام الممكنـات بوجـود الله تعالى، وليس ظهور عين الممكنات، فهذا مستحيل عندهم.

فالوصول عند الصوفية القائلين بوحدة الوجود عبارة عن ظهور أن وجودنا هو عين وجود الله تعالى، فهو ظهور اتحاد وجودنا بوجود الله تعالى، ولكن لا بعد تعدد وتكثر، بل نفي الكثرة أصلاً، واعتقاد أنها مجرد وهم.

وأما الوصول عند صوفية أهل السنة فهو الاعتقاد بالافتقار إلى الله تعالى في كل شيء، مع بقاء ملاحظة أن وجودنا مغاير لوجود الله تعالى. فلا اتحاد مطلقاً عند أهل السنة.

والقائلون بوحدة الوجود ينفون الاتحاد الناتج عن اثنين، لأن الاثنينية عندهم منفية، والتكثر وهم محض، ولذلك أيضاً ينفون الحلول، لأن الحلول سريان شيء موجود في شيء موجود آخر، ولا موجود إلا الله عندهم.

ولذلك فلا يبعد عندهم نفي الحلول والاتحاد، بل ذلك واجب، لأن الحلول والاتحاد لا يصدقان إلا بعد الاعتقاد بالتكثر وتعدد الوجود، فكيف يقال بذلك والوجود واحد عندهم. فنفي الحلول والاتحاد ليس دليلاً على براءة النافي من وحدة الوجود، إلا بعد بيان مراده وعلة نفيه.

بينما أهل السنة ينفون الحلول والاتحاد ويقولون في نفس الوقت بتكثر الوجود وتعدده، فالوجود الجائز هو غير الوجود الواجب. ولكن أهل السنة ينفون الحلول والاتحاد لاستحالة اتحاد الله تعالى بمخلوقاته، واستحالة سريانه وحلوله فيها، وليس علة النفي نفيهم لوجود المخلوقات كما هو زعم القائلين بوحدة الوجود.

سابعاً: لا فعل إلا لله تعالى

لقد قلنا إن أهل السنة يقولون إن العالم موجود، والله تعالى موجود، ولا اشتراك بين وجود الله تعالى ووجود العالم، كما مرَّ، وهذا العالم هو أثر فعل الله تعالى، أو عين فعله، وذلك مع كون وجوده غير وجود الله تعالى، فهم يقولون إنه عين فعل الله تعالى أو أثر فعله جل شأنه.

وسوف نوضح ذلك زيادة توضيح فنقول: إنا إذا نظرنا إلى الله والعالم، وتأملنا في النسبة بينهما، وأدرنا الكلام على هذه الثلاثة؛ ينتج إمكان قسمة المذهب الإسلامية على النحو التالي:

إما أن يقال بتكثر الوجود أو وحدته، فعلى القول بكثرة الوجود، فههنا ثلاثة أمور الله، والعالم، والنسبة بينهما، والعالم عبارة عن وجود + ماهية، فتصبح الأمور المقابلة لله تعالى ثلاثة، الوجود والماهية والنسبة، فالسؤال هنا عن فاعلية الله تعالى بماذا تتعلق.

فجمهور أهل السنة وبعض المعتزلة يقولـون إن الله تعـالى فاعل بالإرادة للماهيات والوجود الخاص والنسبة لازمة لذلك، لأن النسبة لازمة على ضـرورة الربط بين قـدرة الله تعـالى وبين أثر القدرة الذي هو الوجود المتعين للعـالم. وهـذا القـول مبـني على أن الله تعالى جاعل للماهيات أيضاً.

وجمهور المعتزلة وبعض أهل السنة القائلين بعـدم مجعولية الماهيـات، قـالوا إن الله تعـالى فاعل بـالإرادة للوجـود الخـاص للعالم، وبالتالي تلـزم النسـبة الرابطة بين العـالم وخالقـه، وذلك لعدم استغناء العالم بعد وجوده عن فاعله.

ولكن الفـــارق بين أهل الســـنة والمعتزلة هنا أن المعتزلة يحكمـون الصـلاح والأصـلح وأهل السـنة لا، والإرادة عند المعتزلة ليست صفة لله بل فعله، وأما أهل السـنة فـالإرادة صـفة له جل وعلا.

وأما االفلاسـفة فيقولـون أيضاً بـأن الوجـود الخـاص أثر لله واجب الوجـود، ولكن على سـبيل التعليل لا على سـبيل الفعـل، وهذا مبنيٌ على قـولهم بـأن الله بذاته علة لوجـود العـالم، وعلى نفي الإرادة.

وأما من قال بعدم تكثر الوجود، فهم يبنون قولهم هذا على اسـتحالة وجـود العـالم بوجـود خـاص بـه، مغـاير لوجـود العـالم، فيقولون: إن ماهية العـالم لها أحكـام، والماهيـات ليست مجعولة لله تعـالى، فالله تعـالى ليس بفاعل إلا للنسـبة، والنسـبة هـذه ليست بين طـرفين كما في الأقـوال السـابقة، لأنه لا وجـود إلا وجود الله تعالى، بل هي نسبة من طرف واحد، ويسـمونها نسـبة إشـراقية، لأن الله تعـالى تشـرق ذاته بالنسـبة، ثم إما أن تكـون هذه النسبة عدمية محضة بناء على تواطؤ وجود الواجب الواحـد، أو انتزاعية قائمة على أن الوجـود الـواجب الواحد مشـكك، قابل للشدة والضعف.

فالله تعـالى ليس بفاعل إلا للنسـبة عند القـائلين بوحـدة الوجود، وهذه النسبة قائمة بذاته عز وجل، وهذا هو معنى قولهم إن الله تعـالى تجلى بأحكـام الممكنـات، أو بأحكـام الماهيـات، وهكـذا يفسـرون قوله تعـالى كل يـوم هو في شـأن، بمعـنى أن الشـؤون تظهر بذاته تعـالى كل يـوم وكل سـاعة، وكل آن من الآنات.

ففعل الله تعـالى عند أهل السـنة هو العـالم من حيث هو موجود في الخارج، والنسبة لازمة له، فـإن لاحظـوا مجمـوع هـذا المعـنى، يقولـون إن العـالم هو أثر قـدرة الله تعـالى، وإذا لم

يلاحظـوا النسـبة الثابتة قـالوا إن العـالم هو عين الفعـل، ولكنهم على كل الأقوال لا يقولون إن الفعل قائم بذات الله تعالى.

وأما القــائلون بوحــدة الوجــود، فلما انتفى وجــود العــالم الخارجي عندهم، ولم يبق بعد إلا النسبة، فالله تعالى ليس فـاعلا إلا للنسبة، والنسبة هذه قائمة بعين وجود الله تعالى، ولما كــانت النسبة ليست موجودة بنفسها، فلا وجود مسـتقل للنسـبة عن ما تقـوم هي بـه، ولما لم يكن ثمة موجـود إلا الله تعـالى، فالنسـبة قائمة بعين ذاته جل وعلا.

ولهذا يعبرون عن ذلك بأن العالم موجود بوجود الله تعـالى، ولا يقولون إن العالم موجود بإيجاد الله تعـالى، بل هو قـائم بعين وجود الله تعالى. لأن العالم ليس إلا النسبة فلا وجـود لـه، وليس العالم إلا مجرد الانتساب لله تعالى، ولذلك فالمخلوقـات عنـدهم معدومة حقيقة، وموجودة مجازاً لتلبسها بوجود الله تعـالى الـذي ليس وجوداً لها.

ولــذلك يعتقــدون أن الواحد من المخلوقـات إذا تجــرد عن قيوده الـتي هي عين النسـبة، رأى أن وجـوده هو عين وجـود الله تعالى، ولكن كان ينبغي أن يقولوا أن هذه القيود هي قيود للذات الإلهية ونسب لاحقة لها، ولا يقولوا أنها قيـود للمخلوقـات، لأنه لا وجود للمخلوقات قط، ومن ليس له وجود فكيف يتجرد عنه.

الفصل الثاني
الرد على رسالة النابلسي
المسماة
(إيضاح المقصود من وحدة الوجود)

إن الشيخ عبد الغني النابلسي، ألَّف العديد من الرسائل والكتب في العديد من المسائل والمواضيع، في الفقه والحديث والتصوف والتوحيد، ولا يخلو كتاب من كتبه من إشارات إلى عقيدة وحدة الوجود، فهو يصرح بها ولا يلوح، وينتهز الفرصة بعد الفرصة في سبيل بيان هذه العقيدة ونصرتها.

وقد كتب كتاباً مطولاً في توضيح معنى وحدة الوجود ونصرتها وإثباتها، سماه (**الوجود الحق والخطاب الصدق**)، وألف رسالة مختصرة لنفس الغاية سماها (**إيضاح المقصود من وحدة الوجود**)، في صفحات معدودة.

ونحن سوف نخصص هذا الفصل لنقد ما أودعه الشيخ عبد الغني النابلسي في رسالته، ونعتمد في ذلك على تحليل عبارته، بناء على ما سبق بيانه من قواعد وأصول، وبناء على ما وضحه أئمة القائلين بوحدة الوجود في كتبهم ورسائلهم وأورادهم وأشعارهم، وإشاراتهم وكلماتهم المرسلة المنقولة عنهم.

سبب تأليف الرسالة

لقد حدد النابلسي هدفه من تأليف الرسالة فقال ص6:

"*هذه رسالة عملتها في تحقيق المعنى المراد عند أهل الله تعالى المحققين الأمجاد، بإطلاق وحدة الوجود، وقولهم: لا شيء مع الله تعالى موجود، وبيان صحة هذه المقالة، ونفي ما عداها من ضلالات أهل الغواية والجهالة، والحكم على ما يخالف ذلك بالاستحالة*".

النابلسي يقرر في هذه المقدمة أن سبب تأليفه للرسالة هو تحقيق معنى وحدة الوجود، ويعترف أن هذه العقيدة صحيحة، وأن ما عداها إنما هو ضلالات، ومن يخالفها فهو من أهل الغواية والجهالة، بل إن كل ما يخالفها من العقائد فإنما هو مستحيل، ثم ينسب هذه العقيدة إلى المحققين الأمجاد من أهل الله تعالى، وسوف نعرف أسماء بعض هؤلاء من النابلسي كما سيذكرهم بعد قليل.

والنابلسي يقـــرر أن ملخص عقيـــدة وحـــدة الوجـــود هو (*لا شـيء مع الله تعـالى موجـود*)، وهـذا هو معناها الـذي سـبق أن أشرنا إليه في الفصول السابقة، وهذا المعنى هو المعـنى الباطل المخـالف لعقيـدة أهل السـنة، كما قلنـا، ولكن النابلسي يعكس الوضع هنا.

والـذي لا بد من ملاحظته هو أن الصـوفية القـائلين بوحـدة الوجود لا يعترفون لعلماء التوحيد بأنهم هم الذين يقررون العقائد الصحيحة، بل يعتبرونهم مجرد متكلمين بالباطل، ويتهمونهم بأنهم لا يستندون إلا إلى الجهل، ويصفونهم بـأنهم محجوبـون، والحجب هنا في اصطلاح الصوفية ناشئ عن أن المتكلمين يعتقدون بكثرة الوجـود، أي إنهم يقولـون إن الله تعـالى خلق العـالم الموجـود بقدرته، وهذا يلزم منه تكثر الوجود والموجود، وإن كان العـالم لا يمكن اسـتمرار وجـوده إلا بـإذن الله تعـالى وتعلق قدرته تعـالى بإيجاده.

فمن يعتقد أن العـــالم موجـــود، فإنه عند أهل الوحـــدة محجـوب عن الحقيقـة، والحقيقة عنـدهم هي أن الله تعـالى لم يخلق شـيئاً من العـدم، ولم يوجد العـالم من عـدم، بل لم يوجد شيئاً مطلقاً. وإذا كانوا يعتقدون بهـذا الأمر فـالطبيعي عنـدهم أن القائل بالكثرة في الموجودات يكون محجوباً عن الحقيقة.

ولكن اعتبارهم ووصفهم للمتكلمين بهذه الأوصـاف لا يقلب الحق باطلاً، فالكفار كانوا يقولون عن سـيدنا محمد عليه الصـلاة والسلام أنه صـابئ، والنصـارى لم يعـترفوا بنبـوة النـبي، واليهـود ينكرونهـا، والشـيوعيون كـانوا ينكـرون الإسـلام، ويقولـون: إن المسلمين جـاهلون لاعتقـادهم بوجـود الله تعـالى، والصـوفية هنا يقولـون إن المتكلمين جـاهلون لاعتقـادهم بوجـود العـالَم، وكـلٌّ يُغَنِّي على لَيْلاه.

القائلون بعقيدة وحدة الوجود

عدَّدَ النابلسي بعض أسماء القائلين بعقيـدة وحـدة الوجـود، وأشـهرهم، وذلك ليعـزز عند القـارئ أن هـذه العقيـدة صـحيحة لشهرة القائلين بها، وهـذا الأساس لتـدعيم المـذاهب ليس كافياً على إطلاقه كما استعمله النابلسي، وسوف نـبين ذلك فيما يلي، ولكن نـذكر أولاً عبـارة النابلسي في هـذا المقـام لكي نسـتطيع تحليلها ونقدها.

قـال الشـيخ عبـدالغني النابلسي في ص6: "*اعلم أن هـذه المسألة وهي مسـألة وحـدة الوجـود، قد كَثَّرَ العلمـاء فيها الكلام قديماً وحديثاً، وردها قوم قاصرون غافلون عن معناها محجوبون،*

وقبلها قوم آخرون عارفون محققون، ومن ردها لعدم فهم معناها عند القائلين بها، وتوهم منها المعنى الفاسد فلا التفات لرده كائناً من كان لصده عن الحق، وإنما رده في الحقيقة لأمر واقع على فهمه من المعنى الفاسد، لا على هذه المسألة، فهو الذي صور الضلال ورده، وأما القائلون بها فإنهم العلماء المحققون والفضلاء العارفون أهل الكشف والبصيرة الموصوفون بحسن السيرة وصفاء السريرة، كالشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، والشيخ شرف الدين بن الفارض، والعفيف التلمساني، والشيخ عبد الحق بن سبعين، والشيخ عبدالكريم الجيلي، وأمثالهم، قدس الله أسرارهم، وضاعف أنواهم، ***فإنهم قائلون بوحدة الوجود، هم وأتباعهم إلى يوم القيامة إن شاء الله تعالى****. وليس قولهم بذلك مخالفاً لما عليه أهل السنة والجماعة، وحاشاهم من المخالفة، وغنما المنكر عليهم وعلى أمثالهم أنكر من قصور فهمه وقلة معرفته باصطلاحهم وعدم علمه، فإن علومهم مبنية على الكشف والعيان، وعلومهم غير مستفادة من الخواطر الفكرية والأذهان وبداية طريقهم التقوىوالعمل الصالح، بداية طريق غيرهم مطالعة الكتب"*

هذه الفقرة فيها عدة دعاوي:

الدعوى الأولى: أن الكلام في عقيدة وحدة الوجود قديم عند العلماء.

الدعوى الثانية: أن الذين ردوا ورفضوا عقيدة وحدة الوجود هم المحجوبون، ومن قبلها وقال بها فهم العارفون المحققون.

الدعوى الثالثة: يوجد معنى صحيح لوحدة الوجود ومعنى آخر فاسد.

الدعوى الرابعة: القول بوحدة الوجود لا يخالف قول أهل السنة.

وسوف ندير الكلام على هذه الدعاوي على الترتيب المذكور.

لمحة عن تاريخ وحدة الوجود

إن الكلام عن كون عقيدة وحدة الوجود مذهباً له تاريخ في مذاهب المتقدمين من الفلاسفة في الشرق والغرب، لا إشكال فيه، ولكن القول بأنه كان مذهباً مرضياً عنه بين المسلمين في العصور المتقدمة، محل إشكال كبير، وهو ادعاء مجرد عن الدليل، بل مخالف له.

ولينظر هل قول النابلسي بأن "*الكلام فيها قديم عند العلماء*"، يسلم له؟! وهل يريد منه القول بأنهم كانوا يتكلمون في وحدة الوجود على سبيل القبول لها.

فإن كان يريد ذلك فهو ليس بصحيح، بل الصحيح أن العلماء كانوا يتكلمون في وحدة الوجود على سبيل الرد والنقض، ولم يوافقوا على صحة هذه العقيدة، بل إن الصحيح أن حقيقة مذهب وحدة الوجود المتكاملة، إنما ظهرت متأخرة بين المسلمين، أي إن التصريح بها ظهر بينهم متأخراً، ولم يكونوا يتكلمون بها صراحة في الأزمان المتقدمة.

ثم إن بعض من أشار إلى وحدة الوجود وإلى القول بها من المتقدمين، حكم عليه كثير من العلماء المتقدمين بالانحراف والزندقة، ومنهم الحلاج، وقصته مشهورة معروفة، وقد يستغرب البعض من نسبتنا القول بوحدة الوجود إليه، والمشهور أنه كان قائلاً بالاتحاد والحلول، ولكن هذا الاستغراب ينحل بمجرد معرفة وقراءة كلماته نفسها، ثم فهمها. وقد يقول البعض إن الحلاج لم يكن قائلا بوحدة الوجود، بدليل وجود كلام له موافق في كثير من ظاهره لكلام أهل السنة، والجواب، كما أنه يوجد له كلام يحتمل موافقة أهل السنة، ولكنه يصح حمله على عقيدة وحدة الوجود، ولما وجد له كلام أصرح في القول بوحدة الوجود، قلنا بظهور اعتقاده بوحدة الوجود. والأمر يحتمل النظر.

وأيضا إذا تنبهنا إلى أن مصطلح وحدة الوجود لم يظهر إلا في القرون المتأخرة، وعلى أقل تقدير القرن السادس والسابع، وقبل ذلك كانت توجد إشارات إلى هذا المذهب، فالذين كانوا يقولون به لم يكن عندهم اسم له، والذين ردوا عليه، أطلقوا عليه أقرب اسم معروف لديهم، وأقرب مذهب إلى وحدة الوجود هو الحلول والاتحاد، بفارق أن الحلول والاتحاد يسبقه التكثر في الوجود، بخلاف وحدة الوجود، والنتيجة بينهم واحدة، وهي أن الخلق عين الخالق، وأيضا عدم التكثر في الوجود، بل تصبح أنت هو، وهو أنت.

فجاء إطلاق اسم الحلول والاتحاد على وحدة الوجود من هذا الجانب لا غير، فتصبح النتيجة أن بعض من ردَّ على القائلين بالحلول والاتحاد، فالحقيقة أنه ردّ على وحدة الوجود.

فالقول إذن بأن وحدة الوجود كانت مقبولة مشهورة عند العلماء المتقدمين، قول باطل، بل ادعاء قبولها بين العلماء المتأخرين أيضاً مردودة، فأكثر المتأخرين ردوها، كما ردها أكثر المتقدمين.

هل المعارضون لوحدة الوجود محجوبون

الحقيقة أن القول بأن من نفى وحدة الوجود محجوبون، وأن من قال بها فهو المكشوف له، والمطلع على الحقيقة، هو قول مغالطي لا يقوم على دليل. وإطلاقه هكذا سفسطة واضحة.

إن وحدة الوجود أصلاً حسب المعايير العلمية والعقلية الرصينة قول لم يتضح برهانه بعد، واختلف فيه الناس، وإن كان أكثر الخلق ينفونه، ولكن قول البعض منهم به، لا يجوز اتخاذه دليلاً على صحته في نفسه، فلا يخلو قول باطل أو صحيح من أن يوجد قائل به من الناس.

وكون القائل به محجوباً، لا يصح قوله إلا ممن يعتقد بصحة وحدة الوجود، ويقطع بها، ولكن هذا المحجوب يحكم أيضاً على القائل بوحدة الوجود بالحجب والجهل أيضاً.

واستعمال لفظ الحجب هنا للدلالة على الجهل موافق لمذهب أهل الوحدة، لأن الحجب مقابل للكشف، والطريق الصحيح للعلم عندهم هو الكشف، فمن لا كشف له، فهو محجوب، ولكن أهل الحق يستعملون مصطلح العلم والجهل، لا مصطلح الكشف والحجب، فمن خالف الحق فهو جاهل، أو معاند، ومن وافق الحق وقال به، فهو عالم أو متيقن.

المعنى الصحيح والمعنى الباطل لوحدة الوجود

إن البدء بالقول بأن لوحدة الوجود معنى صحيحاً ومعنى آخر باطلاً، لا يسمن ولا يغني من جوع، فالمجسمة يقولون إن الحدَّ والجسمية لها معنى محمود ومعنى آخر مذموم، أو معنى صحيح ومعنى آخر باطل، وكل إنسان يمكن أن يتبع هذا السبيل، وهذا المنهج إنما هو الخطوة الأولى في سبيل تشكيك الناس في الحكم مطلقاً بالبطلان على وحدة الوجود، وهذا هو نفس هدف المجسمة من ادعاءاتهم.

والحق أنه لا يلتفت إلى القائلين بهذا القول مطلقاً، بل إذا سلمنا بوجود معنيين أحدهما صحيح والآخر باطل، فإن هذا يوجب الابتعاد عن استعمال مثل هذا اللفظ في مقام الدعوة إلى علم التوحيد. وعلى كل الأحوال، فإننا سوف ما دار حول هذا المعنى بين العلماء.

لقد اشتهر بين بعض من تكلم في وحدة الوجود أن لوحدة الوجود معنيين أحدهما باطل والآخر صحيح، واحتج البعض بما قاله الصاوي في ذلك المعنى في شرحه على جوهرة التوحيد، وبما ذكره بعض العلماء، وسوف أبين هنا حقيقة هذا الحال ليعرف هل استناد هؤلاء صحيح أم باطل.

ولكي نتوصل إلى ذلك سوف أنقل النص الذي يعتمدون عليه في ذلك المقام، ونحلله، لنعرف حقيقة المقام.

قال الصاوي في شرحه على جوهرة التوحيد([1]):

"تنبيه:

شاع على ألسنة العوام: (الله موجود في كل الوجود)، وهو كلام صحيح في نفسه، لأن مفاده وحدة الوجود، لكنه غير لائق منهم، لإيهام الحلول، وتأويله أن تقول:

معناه أنه مع كل موجود، أي: لا يغيب عن موجود أصلاً، ومعيته معه معناها: تصرفه فيه وتدبيره له، معية معنوية لا يعلمها إلا هو، كما أن ذاته لا يعلمها إلا هو، لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء.

ومن كلام ابن وفا:..... أن من أعظم إشارات وحدة الوجود، قوله تعالى(سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أَوَلَمْ يكفِ بربك أنه على كل شيء شهيد، ألا إنهم في مِرْيَةٍ من لقاء ربهم، ألا إنه بكلِّ شيءٍ محيط)

ومن ألطف إشاراتها كما قال شيخنا الأمير في حاشيته قولُ أبي مدين التِّلِمساني:

اللهَ قُلْ وَذَرِ الوجودَ وما حوى ... إن كنتَ مرتادا بلوغَ كمالِ
فالكل دون الله إن حققته ... عدمٌ على التفصيل والإجمالِ
واعلم بأنك والعوالمَ كلَّها ... لولاه في مَحْوٍ وفي اضمحلال
من لا وجود لذاته من ذاته ... فوجوده لولاه عين محال
والعارفون فَنُوا به لم يشهدوا ... شيئا سوى المتكبرِ المتعالي
ورأوا سواه على الحقيقة هالكا ... في الحال والماضي والاستقبالِ

انتهى كلام الصاوي.

ومن تأملنا لكلام الصاوي، نرى أنه يتألف من المعاني التالية:

الأول: محل الكلام هي عبارة دائرة على ألسنة العوام، حاصلها أن الله تعالى موجود في كل الوجود.

الثاني: تأويل هذه العبارة على معنى مقبول.

الثالث: استشهاد بكلام بعض القائلين بوحدة الوجود.

فنبدأ أولاً بالمعنى الأول والثاني، فنقول: العبارة كما قال الصاوي، دائرة على ألسنة العوام، وليست دائرة على ألسنة العلماء، وهذه العبارة تحتاج إلى تأويل، ومعلوم أن التأويل يلجأ إليه عندما يوجد إشكال في النص من حيث المعنى المتبادر إلى الذهن عند قراءته، فيلزمنا إذن أن نبين المعنى الباطل المتبادر إلى الذهن عند قراءة هذه العبارة.

وهذا المعنى الباطل هو كما نص عليه الصاوي: إيهام الحلول، والحلول معناه أن الله تعالى حلَّ في مخلوقاته، أو العكس. وهو باطل قطعاً.

والصاوي يحكم على العبارة في نفسها بالصحة، ويحكم عليها بوجوب تأويلها لإيهامها هذا المعنى الباطل.

ونحن قد عرفنا الدافع إلى التأويل، وهو إيهام الحلول، فما هو المعنى المفهوم من العبارة الذي يبرر لنا القول بأن العبارة صحيحة في نفسها. لقد علَّلَ الصاوي حكمه بالصحة للعبارة بأن مفادها (وحدة الوجود).

إذن مصطلح وحـدة الوجـود عند الصـاوي له معـنى صـحيح، وهو المعنى الذي وضحه الصاوي في تأويله للعبارة، وحاصل هـذا التأويل أنه أول حـرف (في) الـوارد في العبـارة، بمعـنى المعيـة، فصارت العبـارة :(الله موجـود مع كل موجـود)، ونحن إن نظرنا إلى هذه العبـارة، رأيناها مطابقة من حيث المعـني للآية الـواردة في القرآن (وهو معكم أينما كنتم). فالصاوي إذن يصـرف حـرف الجر (في) عن ظـاهره وهو معـنى الظرفيـة، إلى معـنى المعيـة، الوارد أصله في القرآن، ثم بعد ذلك، أي لما صـار معـنى العبـارة مطابقاً لمعنى الآية الكريمة، سلط الصـاوي على العبـارة التأويل الذي ذكره العلماء للآية الكريمة.

فالمعية الواردة في القـرآن معناها تصـرف الله تعـالى لكل الموجودات، وتدبيره لهـا، لا وجـوده معهـا، ولا كـون وجودها عين وجوده، ثم قال: إن هذه المعية معية معنوية لا يعلمها إلا هو، كما أن ذاته لا يعلمها إلا هو.

إذن فالحاصل أن العبـارة محل التحليـل، إذا قلنا أن معناها صحيح، فإن المعنى الصحيح الذي نصرفها إليـه، هو معـنى المعية المعنوية التي معناها تدبير الله تعالى للمخلوقات.

إذن المعنى الصحيح الذي يراه الصاوي لوحـدة الوجـود، هو معنى المعية المعنوية، لا المعية الحقيقية، أي المعية الذاتية، التي قـال بها بعض النـاس، والـتي حاصـلها أن الله تعـالى متحد في وجـوده مع وجـود المخلوقـات، أو أن وجـود المخلوقـات هو عين وجـود الله تعـالى، وهو المعـنى الصـحيح لوحـدة الوجـود، الـذي وضحناه سابقاً في التمهيدات.

إذن، إذا قلنا أن لوحـدة الوجـود معـنى صـحيح، فـإن هـذا المعنى الصحيح راجع إلى أن الله تعالى مدبر لجميع المخلوقـات، ومتصـرف فيهـا، وعـالم بهـا، ولا يعـزب عن علمه أيُّ شـيء في الوجود.

أي إننا إذا قبلنا وحــدة الوجــود على رأي الصــاوي، فإننا لا يجوز أن نحملها على معنى غير المعنى الذي ذكرنـاه، وهو معـنى المعية على رأي أهل السنة لا على رأي القـائلين بوحـدة الوجـود الحقيقية.

وهذا في الحقيقة نفي لوحدة الوجـود، كما يقـول بها ابن عــربي والنابلســي، وليس موافقة على هــذا المعنى.

وأما المعنى الثالث، وهو الاستشهاد بكلام البعض كابن وفـا، والتلمساني، فأكتفي هنا بـالقول بـأن ابن وفا حسب ما يظهر لي من قراءة ما نقل عنه، قائل بوحدة الوجـود على معناها الباطـل،

واستشهاده بالآية المذكورة، فوجه الاستدلال بها، أن الآيات التي في الآفاق وفي الأنفس، هي عين الموجودات التي هي مظاهر الذات الإلهية، فهذا الآيات هي موجودات بنفس وجود الذات الإلهية، لا بوجود آخر خاص بها، فمن رأى هذه الآيات، ورأى أنها مظاهر، علم أن الله تعالى هو الحق، أي هو الثابت، وهو الموجود الحق بوجود خاص، لا غير، أي يعلم الناظر أن هذه الآيات ما هي إلا مظاهر لا وجودات مغايرة لوجود الله تعالى.

وأما التلمساني، فكلامه في هذه الأبيات الشعرية، ليس نصاً في وحدة الوجود بالمعنى الحقيقي كما يقول به ابن عربي والنابلسي، وهو المعنى الباطل الذي لا يقبله أهل السنة، وليس كذلك نصاً صريحاً في المعنى الذي يمكن أن يقبله العلماء ومنهم الصاوي، والذي أرجعه إلى معنى المعية المعنوية، لا المعية الذاتية.

فالحاصل أننا نخالف الصاوي في فهمه لكلام ابن وفا، والتلمساني، فهو يحمل كلامهما على المعنى الصحيح المقبول عنده، ولكننا نرى أن كلامهما ليس كذلك، وحمله على ما قال يحتاج إلى قرائن أخرى قد لا تتوفر له.

فنحن نوافق إذن الصاوي في خلاصة المعنى الذي حمل عليه كلام العوام، ولكننا لا نوافقه في تفاصيل كلامه، ولا نوافقه في الحكم بتصحيح العبارة بحجة أن مفادها هو وحدة الوجود، لأن معنى المعية المعنية، لا يسمى عند العلماء بوحدة الوجود، فتسميته للمعية باسم وحدة الوجود، غير صحيح. بل وحدة الوجود آيِلٌ إلى المعية الذاتية، التي حاصلها أن لا معية أصلاً، بل الكل واحد. ثم إن معنى مصطلح (وحدة الوجود) ليس معنى مقبولا مشهور القبول حتى يتخذ معيارا لقبول الكلام ورده. بل هو مشكل في غاية الإشكال كما سنبين، وكما وضحنا سابقاً.

فهذا هو تعليقنا المختصر على عبارة الصاوي.

وقد ذكر العلامة الأمير في حاشيته على شرح الشيخ عبد السلام على جوهرة التوحيد، كلاماً له تعلق بما هنا ولذلك سوف نذكره لزيادة الفائدة.

قال العلامة الأمير([2]) تعليقا على قول الشارح: "(فواجب له) صفة نفسية له (الوجود) الذاتي بمعنى أنه وجد لذاته لا لعلة فلا يقبل العدم لا أزلاً ولا أبداً لوجوب افتقار العالم وكل جزء من أجزائه إليه تعالى":

"(قوله: الذاتي) وأما غيره فهو فعله، وذهب بعض المتصوفة والفلاسفة إلى أنه تعالى الوجود المطلق، وأن غيره لا

يتصف بالوجود أصلا، حتى إذا قالوا الإنسان موجود، فمعناه أن له تعلقا بالوجود وهو الله تعالى، وهو كفر، ولا حلول ولا اتحاد.

فإن وقع من أكابر الأولياء ما يوهم ذلك أُوِّلَ بما يناسبه كما يقع منهم في وحدة الوجود، كقول بعضهم ما في الجبة إلا الله، أراد أن ما في الجبة بل والكون كله لا وجود له إلا بالله، فالله يمسك السموات والأرض أن تزولا، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده، وذلك اللفظ وإن كان لا يجوز شرعاً لإيهامه، لكن القوم تارة تغلبهم الأحوال، فإن الإنسان ضعيف إلا من تمكن بإقامة المولى سبحانه. ورأيت في مفاتيح الكنوز أن الحلاج قال: (أنا) وفيه بقية من شعوره بنفسه، ثم فني بشهوده فقال: (الله)، فهما كلمتان في مقامين مختلفين، لكن ممن أفتى بقتله الجنيد كما في شرح الكبرى عملاً بظاهر الشريعة الذي هو أمر الباطن الظاهر.

وبالجملة فالمقام العظيم لا تحيط به العبارة، والوجدان يختلف بحسب ما يريد الحق[3]." انتهى

هذا هو كلام الأمير الذي اعتمد عليه الصاوي، وكلام الأمير أكثر تحقيقاً من كلام الصاوي، والمتأمل فيه يرى أنه يتألف من المعاني الأساسية التالية:

أولاً: وضح ما هو مذهب وحدة الوجود عند الصوفية القائلين به، وحكم عليه بأنه كفر.

ثانياً: حدد الموقف الشرعي الذي يجب اتخاذه من الكلمات الدالة على وحدة الوجود.

فأما المعنى الأول، فقد بين رحمه الله أن معنى وحدة الوجود، هو أنه لا وجود إلا لله تعالى، لأن الله تعالى هو الوجود المطلق، وهو عين مذهب وحدة الوجود الباطل، وبناء على هذا المذهب يلزم أنه لا وجود لغيره أصلاً، وبالتالي فإن معنى قولهم الإنسان موجود، أنه له تعلق بالوجود، أي أنه عبارة عن نسبة بين ماهية وهوية الإنسان وبين وجود الله تعالى الذي هو الوجود المطلق، وهو المراد بقولهم بأن الله تعالى يظهر بأحكام الممكنات، ويتجلى لذاته بذاته، وهذا المعنى معنى باطل عند العلامة الأمير، وهو كفر لا ريب فيه، ومع ذلك فلا حلول ولا اتحاد، أي إن القائل بهذا المعنى لا يلزمه القول بالحلول ولا القول بالاتحاد، لأنه لا تكثر للوجود أصلاً عنده، وهو كفر. فالأمير إذن يميز هنا بالضبط المذهب الحقيقي لوحدة الوجود، وينص على بطلانه.

ثم يبين الموقف العملي من كلمات صادرة عن الناس يظهر فيها هذا المعنى، كقول الحلاج ما في الجبة إلا الله، فالأمير

فسره بأنه أراد أن الكون كله لا يوجد إلا بإيجـاد الله تعـالى، بنـاء على ما قاله أولاً من أن الوجود الذاتي إنما هو لله تعـالى وحـده، والوجــود المفتقر لســائر العــالم، وهــذا وإن كــان هو المــذهب الصـحيح، إلا إننا لا نقطع أنه مـراد الحلاج، فـإن كلمته ربما يظهر منها مع غيرها من كلماته المنقولة عنه معـــنى وحـــدة الوجـــود بالمعنى الباطل الذي حكم عليه الأمير بأنه كفر.

وإرجاعه اختلاف العبارات عن هؤلاء النــاس بحسب اختلاف الأحوال والمقامات، وقدرتهم على هذه المواقـف، وإن كـان قاله غيره، إلا أن هـذا التعليل لا ينبغي أن يمنعنا من اتخـاذ موقف من نفس هذه الكلمات بأنها باطلة، وهو عين ما فعله الأمير هنا.

إذَنْ فالمقصود عند العلماء الملتزمين بأحكام الشريعة، من أنه يوجد معـنى صـحيح لوحـدة الوجـود، هو أنه يجب علينا تأويل الكلام الـدال على المعـنى الباطل الـذي يقـول به أصـحاب هـذا المذهب، لمعنى آخر مقبول عندنا إذا صدرت هذه الكلمـات ممن اشتهر عندنا حسن سـيرته، فالمسـألة إذن ليست إلا موقفا عمليا مما ينقل من كلمات معناها الظاهر باطل، وهذا المعنى الصــحيح حاصـله أن الكـون والعـالم الموجـود، لم يكن ليوجد بسـبب علة ذاتية له، بل وجود إنما هو بسـبب إيجـاد الله تعـالى إيـاه. فوجـود العالم ليس عين وجود الله تعالى.

هذا الكلام وإن كان مختصراً في ما يدعيه البعض من وجـود معنى صحيح لوحدة الوجود، إلا إننا نرجو كفايته في هـذا المقـام، وســوف يــأتي لنا كلام آخر عند نقد كلام النابلسي المتعلق بهــذا المقام.

-

هل القول بوحدة الوجود لا يخالف قول أهل السنة

هذا هو المعنى الرابع مما ذكره النابلسي الذي سوف نقـوم بتحليله هنا.

إن الشــيخ النابلسي ادَّعى في كلامه الســابق أن الاعتقــاد بوحدة الوجود على المعنى الصحيح –كما يُصِرُّ- لا يخـالف مـذهب أهل السنة مطلقاً.

وقد عرفنا مما مضى قصة المعنى الصحيح والمعنى الفاسد لوحــدة الوجــود، وعرفنا أنه لا يوجد معنيــان، بل المعــنى الــذي يسميه بعض العلماء بأنه صحيح، إنما هو تأويل للعبارات الظاهرة في المعـنى الباطـل، هروباً من الحكم بـالتكفير على من قالهـا، والمعنى المؤول لا يقال عليه إنه معنى ثـان، بل لا معـنى حقيقي إلا واحـد، والآخر مـؤول، هـذا عند أهل السـنة، وأما عند القـائلين بوحــدة الوجــود، فـالمعنى الحقيقي عنــدهم لوحــدة الوجــود هو المعــنى الباطل لها عند علمــاء أهل الســنة، كما رأينا ذلك في عبارة العلامة الأمير.

وسـنعرف المعـنى الباطل لوحـدة الوجـود عند النابلســي، لنعرف أن لوحـدة الوجـود معـنى بـاطلاً آخر عند الفـريقين أقصد أهل الســنة والقــائلين بوحــدة الوجــود كما عند النابلسي وابن عربي، وغيرهم، وهذا المعنى الآخـر، هو في الحقيقة مـذهب آخر قال به بعض المنحـرفين وسـموه باسم وحـدة الوجـود، وهو وجه آخر لوحدة الوجود النابلسية.

ولا نريد هنا أن نعلق على ادعــاء النابلسي بــأن النــافين لوحدة الوجود إنما هم جاهلون، وعلومهم غير صــحيحة، وأنهم لم يعرفوا اصطلاح القائلين بهـا، وما قاله من أن علـوم القـائلين بها مبني على الكشف والعيان، فـإن الكشف ليس طريقاً من طـرق المعرفة عند أهل السنة، لأنه لا ضابط له.

وأنت تـرى أن النابلسي يقـدم الكشف الـذي نصَّ العلمـاء على كونه ليس طريقا للعلم عند أهل الســنة، يقدمه على النظر الصـحيح الـذي عـبر عنه تنــزيلاً من مقامه بأنه أَخْـذٌ من الكتب، وكيف يَذُمُّ الأخذَ من الكتب وقد أنـزل الله تعـالى إلينا كتاباً لنأخذ منه، وأمر العلماء بتـدوين ما عرفـوه في الكتب، فهل يكـون هـذا كافياً لذم علوم النافين لوحدة الوجود، كلا، بل الأمر لا يتعــدى أن يكــون زيــادة تشــنيع من النابلسي لينفر أتباعه من كتب العلمــاء الراسخين من أهل السنة.

ولكن الـذي لا بـدّ من تقريـره هنـا، أن العلمـاء الـذين نفـوا وحدة الوجود هم من أعاظم أهل العلم، ومن الأئمة المتَّبعين، ولا يقـال على هـؤلاء أنهم جـاهلون، ولا أنهم غـير عـالمين، فمنهم السعد التفتازاني، ومنهم علاء الدين البخـاري، ومنهم علاء الدولة السـمناني، ومنهم الأئمة المتقـدمون الـذين أنكـروا على الحلاج كالجنيـد، وأصـحابه، ومنهم من شـنع على ابن عـربي خاصة كالسـرهندي النقشـبندي، وقد مـرَّ معنا كلام العلامة الأمـير، وغيرهم كثير، وأما الذين يلزم من كلامهم الرد على مذهب وحدة الوجود، فهم أعاظم علماء الأمة، من القـرون الأولى والمتـأخرة، وليس هذا الموضع هو الملائم لاستقراء أسمائهم، ولكني لا أعتقد أن أحداً يقول بأن هؤلاء جاهلون بالاصـطلاح، أو من المحجـوبين، وليت شعري إذا كان هؤلاء محجوبين، فمن هم الـذي انكشـفت لهم الحقيقة.

والحاصل من هـذا أن قـول النابلسي بـأن وحـدة الوجـود لا يعارض مذهب أهل السنة مجرد ادعـاء، لا دليل عليـه، بل الـدليل قائم على بطلانه، ونحن سوف نـبين ذلك تفصـيلا في أثنـاء نقـدنا لباقي كلام النابلسي في رسالته هذه، وسـوف يتضح لنا بصـراحة أن مـذهب وحـدة الوجـود لا يمكن أن يتوافق مع مـذهب أهل السنة، ولا يمكن أن يوجد إنسـان قائل بوحـدة الوجـود، في حـال كونه معتقداً بـأقوال أهل السـنة، إذن؛ فمـذهب وحـدة الوجـود لا يمكن اجتماعه مع مذهب أهل الحق.

موقف النابلسي من علم الكلام

وقد أوجب النابلسي على كل واحد بعد ذلك[4]: " *أن يبحث عنه -أي عن المعنى الصحيح لوحدة الوجود-، ويتحقق به على الوجه التام، ويحفظ عليه ويترك ما عداه من أقوال علماء الكلام، لأنه القول الحق والاعتقاد الصدق، والواجب أيضاً حمايته من طعن الطاعنين وذم الجاهلين له، المتكلمين فيه من غير معرفة به الضالين المضلين*."اهـ.

إذن يجب شرعاً على الإنسان المكلف أن يبحث عن المعنى الصحيح لوحدة الوجود، وأن يؤمن به، وأن يدافع عنه، ويحرم عليه بالتالي أن يتأثر بكل من يخالف القول بوحدة الوجود.

وإيجاب القول بوحدة الوجود، على كل مكلف، هو إفراط في الانتصار لهذا المذهب الذي ذمه أكثر علماء الأمة المحققين، ينقلب هذا المذهب عند النابلسي إلى فرض عين على كل مكلف، فسبحان الله!

وهذا الموقف العملي من النابلسي ينبني على عدم اكتراثه مطلقاً بالمخالفين، وذلك لسبب بسيط جداً وهو أن المخالفين لوحدة الوجود لا يعتمدون على الكشف، ثم هم يخالفون أولياء الله الذين انكشف لهم الحجاب، واطلعوا على المغيبات عياناً.

إذا التفتنا نحن إلى هذه الخلفية للمعتقد بوحدة الوجود فإننا نرى موقف النابلسي المتشدد من المخالفين مبرراً.

وأما علم الكلام وعلماء الكلام عند النابلسي فهو علم مذموم، كما هو حكمه بالضبط عند المجسمة والفلاسفة، وأما علم الكلام عند أهل السنة فهو علم أصول الدين وهو علم واجب على الكفاية، لأن به يمكن الكشف عن البدع الاعتقادية، وبواسطة القواعد المبينة فيه، يمكن الرد على المخالفين للدين الإسلامي، وعلماء الكلام هم الذين يمكنهم الرد على أصحاب المذاهب الرَّدِيَّةِ، كالمُجَسِّمَةِ والقائلين بعصمة الأئمة، والقائلين بحلول الله تعالى في أبدان الأئمة، وعلى المذاهب المناقضة للإسلام الذي هو الدين الحقُّ، كالشيوعية والرأسمالية والنصرانية واليهودية، وغيرها، من المذاهب المناقضة للدين الإسلامي.

هكذا هم علماء الكلام عند أهل السنة، ولكنهم عند النابلسي أصحاب كلام باطل، مجرد كلام في كلام، لا يغني ولا يفيد، فهل موقف النابلسي يعكس حقيقة موقف أهل السنة ؟!

إنه من الواضح الجلي أن النابلسي يخالف كلام علمــاء أهل السنة عنـدما يضع علمـاء الكلام في محل العـابثين، والحقيقة أن هـــذا ليس موقف النابلسي فقط بل هو موقف جميع القـــائلين بوحدة الوجود قاطبة، كابن عربي، وابن سبعين، وغـيرهم، وجميع أتبـاعهم، بل إنـني في هـذا الزمـان رأيت بعض القـائلين بـذلك والمتأثرين بموقف ابن عـربي، من يقلل من شأن علمـاء الكلام، ويـدعي أنهم عـابثون، وهو مع قوله الفاسد هـذا يعتقد أنه موافق لأهل السـنة، ومتبع لهم، وواقع الحـال أنه يخـالفهم بل ينـاقض أقوالهم، ويعاديها اعلم أو لم يعلم.

والسـبب في أن القـائلين بوحـدة الوجـود يعترضـون على علمـاء الكلام، ويـذمون النظر العقلي المبـني على القواعد الـتي بينها العلمـــاء في علم الكلام والمنطق وأصـــول الفقـــه، هو أن عقيـدة وحـدة الوجـود لا تتفق مع القواعد المقـررة الـتي حققها علمـاء الإسـلام، بل إن الـذي يتبع القواعد الصـحيحة فإنه لا شك سينتهي إلى مخالفة القول بوحدة الوجود، وإلى نفيها، وهكـذا هم علماء الكلام الـذين يتبعـون هـذه القواعد النظرية العظيمـة، فقد كان المتكلمـون هم من ردَّ على أصـحاب الوحـدة الوجودية، من الفلاسفة والصوفية، فلذلك كان أهم الأمـور الـتي يوصي بها أهل الوحدة أتباعهم هي عدم التعمق في علم الكلام، وعـدم الاعتمـاد على القواعد النظريـة، بل إنهم يصـرحون بـأن علمـاء الكلام هم أهل الرسوم والمتبعون لظواهر الأمور، ويصـفون أنفسـهم بـأنهم أهل الكشف والتحقيق، المطلعـون على حقـائق الأمـور بالكشف العيان، ويقولـون بـأنهم يسـتمدون علـومهم ومعـارفهم من الحق مباشرة، بخلاف علماء الكلام، الذين يأخذون علـومهم ومعـارفهم عن الأموات.

ثم إن بعض المشـايخ المعاصـرين القـائلين بوحـدة الوجـود ينهون أتباعهم عن الأخذ عمن يتمسك بالقواعد النظرية وأساليب أهل الســـنة في البحث والنظـــر، ويحضـــونهم على التمسك بالمكاشفات التي نص أهل السنة أنفسهم على أنها لا تفيد العلم.

فيتضح من ذلك أن أهل الوحـدة مخـالفون لأهل السـنة في الطريقة وفي الأحكام، وهـذا يعـني أنهم يخـالفونهم في المـذهب العقائدي، والموقف العملي التابع لذلك.

وما أقــرب هــذا الأســلوب الــذي يتبعه النابلسي هنا وابن عربي وغـيرهم، بأسـلوب ابن تيميـة، والحقيقة أن طريقة معالجة القائلين بوحدة الوجود للنصوص الشرعية قريبة جداً من الطريقة الـتي تبعها المجسـمة، والموقف العملي الـذي يتخـذه هـؤلاء من مخالفيهم قريب جدا من موقف أولئك. والجـامع المشـترك بينهم

هو عدم كون مذهبهم مبنياً على أدلة قوية، بل إنَّ مـذهبهم مبـني على مجـــرد توهما فاســدة لا قيمة لها في مـــيزان العلم والنظر والقواعد العقليـة، ولـذلك فـإن كلا هـذين الفـريقين يهربـون من الاحتكام إلى المنهج العقلي في النظر والبحث.

بيان وحدة الوجود عند النابلسي

قال الشيخ عبد الغني النابلسي[5]: "واعلم أن ليس المراد بوحدة الوجود خلاف ما عليه أئمة الإسلام، بل المـراد في ذلك ما اتفق عليه جميع الخـــاص والعـــام، وما هو معلـــوم من الـــدين بالضرورة من غير إنكار أصلاً من مؤمن ولا من كـافر، ولا يتصـور فيه إنكار عند العقلاء من الأنام.

إن جميع العـــــوالم كلها على اختلاف أجناســـــها وأنواعها وأشخاصها موجودة من العدم بوجـود الله تعـالى لا بنفسـها، وإذا كان كذلك فوجودها الذي هي موجودة به في كل لمحة هو وجــود الله تعالى، لا وجود آخر غير وجود الله تعالى.

فالعوالم كلها من جهة نفسها معدومة بعدمها الأصـلي، وأما من جهة وجود الله تعـالى فهي موجــودة بوجــوده تعـالى، فوجــود الله تعالى ووجودها الذي هي موجودة به وجود واحـد، وهو وجــود الله تعـالى فقـط، وهي لا وجـود لها من جهة نفسـها أصلاً، وليس المراد بوجودها الذي هو وجود الله تعالى عين ذاتها وصــورها، بل المـراد ما به ذواتها وصـورها ثابتة في أعيانهـا، وما ذلك إلا وجــود الله تعالى بإجماع العلمـاء العقلاء منهـا، وأما ذواتها وصــورها من حيث هي في أنفســها، مع قطع النظر عن إيجــاد الله تعــالى لها بوجودها[6] سبحانه، فلا وجود لأعيانها أصلاً.

وأما الوجود الذي به تلك الذوات والصـور موجــودة فلا شك بأنه وجود الله تعالى عند جميع العقلاء بلا خلاف، وكلام المحققين من أهل الله تعالى عن هذا الوجــود لا عن الوجــود الـذي هو عين ذات الموجــود، فـالخلاف في رد القــول بوحــدة الوجــود وقبولـه، مبني على تعيين المراد بـالوجود، فمن فســره بعين ذات الوجــود يــرد القــول بوحــدة الوجــود، لإثباته وجــوداً حادثاً، هو عين ذات الموجــود الحــادث، ومع ذلك رده للقــول بوحــدة الوجــود محض خطأ، لأن هذا الوجود الحادث الذي يزعم أنه وجود ثان غير وجود الله تعالى، قائم عنـده بوجـود الله تعـالى، فرجع الوجـود كله إلى وجود الله تعالى عنده أيضاً.

ومن فسر الوجود بها صـار بيـان الوجــود الموجــود الحــادث موجــوداً، فإنه يقبل القــول بوحــدة الوجــود ويعتقــده حقاً، وهو الصواب الـذي ترجع إليه الأقـوال جميعهـا، لأن وجـود الله تعـالى الـذي به كل موجــود موجــوداً بإجمـاع العقلاء، فـالخلاف في ذلك لفظي راجع إلى تفسير المراد من لفظ الوجود." اهـ.

ولنا على هذه الفقرة ملاحظات:

أولاً: يـدعي النابلسي في هـذه الفقـرة أن وحـدة الوجـود متفق عليها بين جميع المســـــلمين، بل يــــــدعي أنها معلومة بالضرورة، وهذا الادعـاء غـريب جـداً، فلو أنه اكتفى بادعـاء قيـام الأدلة عليها، لكان أمراً معتاداً، ولكن لا يجوز لنا أن نسـتغرب من هـذا الموقـف، إذ كيف يقـارن النابلسي نفسه بغـيره، وهو يأخذ علومه مكاشـفة وعياناً، وغـيره يأخـذها بـالنظر ؟! ولكن على كل الأحوال، كـان ينبغي أن لا يغفل النابلسي أن بعض الصـوفية أيضاً المشـهود لهم بالقــدم الراسـخة أنكــروا على القــائلين بوحــدة الوجود، واعتبروها بدعة ومجرد خيال.

والحقيقة أنه يمكن لأيِّ أحد أن يـــــدعي أن قوله وعقيدته ضرورية وقطعية، ولكن هذا لا يكون إلا مجـرد ادعـاء عـارٍ مـادام عارياً عن الدليل !!

فإننا لا يمكن أن ننسى ابن تيمية كيف يــدعي الإجمــاع من السلف والخلف، ووجـود النص من القـرآن والسـنة بل من جميع العقلاء على عقيدة التجسيم التي يقول بها ؟

وكيف يدعي ابن عـربي أن ما يقوله إنما جـاء به عن طريق الكشف والمعاينة !!

وكيف يقـــول ابن رشد أن فلســـفته موافقة للأدلة العقلية القطعية الـتي لا تـردد فيهـا، ولكنَّ كـلَّ واحد لم يعتمد في أخـذه لمذهبه على القواعد العقلية الصـــحيحة، الــــتي قررها علمــــاء الشريعة المقتدى بهم، وليس أهل الوحدة، فإنه من الطــبيعي أن يكون بهذه النفسية الشديدة التعصب لما يقول، فهو في الحقيقة لا يملك برهاناً على تدعيم موقفه، إلا تعصبه له.

ولكن لو كان معنى وحدة الوجــود كما وصــفه النابلسي في الوضوح والاشتهار والقطعية، فإننا نستبعد جداً أن يقع حولها هــذا الخلاف الكبير بين المسلمين منذ أوائل ظهورها إلى هذا الزمان، شأنها في ذلك شـأن أي مـذهب آخـر، ونحن نقـول أيضاً، لو كـان مذهب الشيعة بوجود نص قطعي على إمامة الإمــام علي بن أبي طالب، بعد النبي عليه الصلاة والسلام، لو كان ذلك صحيحاً، فإننا نستبعد جداً أن يقع خلاف كبير مترامي الأطـراف بين المسـلمين حول هذه المسألة، ويتقـاتلوا عليهـا، إلى هـذا الزمـان، ولـولا أنها مبنية على محض تعصب مخلوط بادعاء يستند إلى توهمات لأدلة غير قاطعة، لما حصل ذلك.

ثانياً: بقية كلام النابلسي عبــارة عن تلخيص جيِّد لمفهــوم وحـــدة الوجـــود على طريقة ابن عـــربي، يفهم ذلك العـــاقلون، وحاصل ذلك أن المخلوقـــات لها ذوات، وهـــذه الــــذوات خاصة

بالمخلوقات، وكل مخلوق له ذات، وهذه الذات لا وجود لها، بل حقيقتها إنما هو مجرد كونها ذاتاً محضة، أي ماهية وصورة، وأما الوجود فبما أنه لا ثبوت للوجود إلا لله تعالى، فالوجود واحد، على رأيهم، فينتج من ذلك كله أن هذه الذوات والصور والماهيات قائمة بوجود الله تعالى، لأنه لا وجود غيره، فهي معدومة بعدمها الأصلي فعلاً ولا تزال كذلك، فلا وجود إلا لله تعالى، قبل الخلق وبعده، فلا تكثر للوجود، وهذه الذوات أيضاً موجودة بنفس وجود الله تعالى، لا وجود لها في أنفسها، كما لا وجود لها لأنفسها، ولا وجود لها بأنفسها، فهي أقرب ما تكون كالأعراض القائمة في الجواهر، فلا وجود لها في أنفسها إلا عين وجودها في الجواهر. وهكذا يتصور القائلون بوحدة الوجود الذات الإلهية وعملية الخلق.

ولكن إذا كان هذا هو حقيقة معنى وحدة الوجود، فكيف يتجرأ النابلسي أن يقول بأن هذا المعنى متفق عليه ومتقرر بين المحققين، ولا يمكن لأحد أن يخالفه، كيف يقول ذلك والحاصل أن أكثر الناس يخالفون هذا المعنى لأن أكثر الناس يقولون بتكثر الوجود ؟! ولم يقل بوحدة الوجود إلا بعض طوائف من الصوفية والفلاسفة وغيرهم.

إن ادعاء النابلسي الاتفاق على هذا المذهب ادعاء بلا دليل، فهو مردود.

ثالثاً: ليتأمل القارئ في العبارات التالية التي أطلقها النابلسي:

- *إن جميع العوالم كلها على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها موجودة من العدم بوجود الله تعالى لا بنفسها، وإذا كان كذلك فوجودها الذي هي موجودة به في كل لمحة هو وجود الله تعالى، لا وجود آخر غير وجود الله تعالى.*
- *وأما من جهة وجود الله تعالى فهي موجودة بوجوده تعالى*
- *فوجود الله تعالى ووجودها الذي هي موجودة به وجود واحد، وهو وجود الله تعالى فقط، وهي لا وجود لها من جهة نفسها أصلا*
- *وأما ذواتها وصورها من حيث هي في أنفسها، مع قطع النظر عن إيجاد الله تعالى لها بوجوده سبحانه، فلا وجود لأعيانها أصلاً.*

كل هذه الفقرات والعبارات يتركز معناها على أن وجود الله تعالى هو نفسه الوجود الذي توجد به المخلوقات، ونريد هنا أن نحلل هذا المعنى ليزداد وضوحاً.

إن الذوات عند النابلسي هي عين الصور والتجليات، وهذه الصور لا تقوم بذاتها، كما أنَّ الأعراض لا تقوم بذاتها، أما الجواهر فهي قائمة بالذات، فلا تحتاج إلى محل، بل ما تحتاج إليه إنما هو المخصص، أي الفاعل، فالمخلوقات عنده هي مجرد صور يكونها الله تعالى بذاته، أي بوجوده، فهي لذلك مظاهر الذات ومظاهر الحق، والمظهر هو الصورة، والصورة تقوم بالذات ولا تقوم بذاتها هي، فكل العوالم قائمة بذات الحق، لأنها لا قيام لها بذاتها.

وأهل السنة يقولون إن العالم هو جواهر وأعراض، والجواهر قائمة لا في محل، بل بأنفسها، والعالم بجواهره وأعراضه غير قائم بالله تعالى، ولا بذات الله تعالى، بل الله تعالى هو الفاعل للعالم والخالق له، ولذلك يقال إن العالم موجود لغيره أي بسبب غيره، ولكنه قائم بذاته، بمعنى أنه غير قائم في غيره.

فالعالم الذي هو مخلوق لله تعالى غير قائم بذات الله تعالى ولا قائم بوجوده كما يعبر النابلسي، بل هو موجود لله تعالى، أي بسبب الله تعالى.

وأما قول النابلسي بأن العالم موجود بوجود الله تعالى، فالإشكال ومحل تجلي المعنى المراد، هو حرف الباء، فقوله (بالله) هو الذي عليه دوران المعنى، فالباء كما هو معلوم إما أن تكون سببية، وإما للملابسة، وأما قولنا إن العالم موجود لغيره وهو الله تعالى، فاللام هنا هي لام السببية، ولا إشكال هنا فالمعنى المراد واضح وغير محتمل، كما عند النابلسي. فالباء إذا أريد بها الملابسة، فيصبح العالم ملابس لوجود الله تعالى عند النابلسي، وهو ما يريده القائلون بوحدة الوجود، فلا وجود لغير الله تعالى، وأما لو أريد بها السببية، فيرجع المعنى إلى كلام أهل السنة وهو ما يخالفونه صراحة بقولهم إنه لا وجود لغير الله تعالى.

والعجب من استعمال النابلسي حرف الباء هنا ووضوح إرادته لما قلناه، ومع ذلك يوجد بعض المتعصبين من أتباعه، يقولون: "ربما أراد معنى السببية"، يظنون أنهم بذلك الأسلوب يزيلون الخلاف ويرفعونه، وهيهات، فلا ترتفع الخلافات بربما وليت ولعل.

وتكريره استعمال حرف الباء هنا دليل على إرادته للمعنى الذي ذكرناه.

ثم قال النابلسي:

"وكلام المحققين من أهل الله تعالى في مسألة الوجود من أعلى عليين، وكلام غيرهم فيها من أسفل سافلين، وكون

المراد بالوجود ما به كل موجود موجود في القديم والحادث أقرب إلى التحقيق، فإنه لا غنى للموجود الممكن عن الوجود القديم أصلاً، فوجوده هو وجوده، وذات الموجود الممكن وصورته غير الموجد القديم، فهما اثنان والوجود الذي هما موجودان به وجود واحد، هو للقديم بالذات والحادث بالغير، فالقديم موجود بوجود هو عين ذات القديم، وليس الحادث هو عين ذات القديم، ولا القديم هو عين ذات الحادث، بل كل واحد منهما مباين للآخر في ذاته وصفاته وإن اجتمعا في الظهور بالوجود الواحد وثبوت العين به، فإن الوجود الواحد للقديم بالذات وللحادث بالقديم لا بذاته، فالوجود الواحد في القديم وجود مطلق على وجه لا أعظم منه، وفي الحادث وجود مقيد على وجه يليق بالحادث أدنى من الوجه الأول دنوا صادرا من جهة القديم."

يقطع النابلسي هنا بأن كلام القائلين بوحدة الوجود كلام لا ريب في صحته، وأنه ليس قابلاً للنقض ولا للمراجعة، ولكن الحقيقة أن كلامه اشتمل على مغالطات نبينها فيما يلي:

أولاً: إن ما به كل موجود موجود هو الوجود فعلاً، ولكن لا يلزم لكي تصح هذه العبارة أن يكون الوجود واحداً، كما يدعيه النابلسي وغيره، بل تصح هذه العبارة مع القول بتعدد وتكثر الوجود، فوجود كل موجود هو عين ذلك الموجود، وليس أمراً غيره، وهذا هو مذهب الإمام الأشعري، ولكن النابلسي، يقول إن كل موجود إنما وجوده هو عين وجود الله تعالى.

ثانياً: يصرح النابلسي أن وجود كل ممكن إنما هو عين وجود الله تعالى، والاختلاف إنما هو في كون الممكن صورة ومظهراً من مظاهر الحق، والحق ليس شيئاً من هذه الصور، بل هذه الصور إنما تنسب إلى الوجود نسبة إضافة لا غير، كما تنسب العرض إلى الجوهر، فصور الممكنات تابعة لوجود الحق، ولا وجود لها في أنفسها.

وأهل السنة يقولون: إن كل ممكن يحتاج في وجوده وبقائه إلى الله تعالى، لا من حيث إنه لا يقوم إلا بذات الله تعالى، ولكن من حيث إنه لا يمكن تحققه في الخارج إلا بإيجاد الله تعالى له وتعلق قدرته جل شأنه به، فما دام تعلق القدرة ثابتاً فإن الممكن موجود، وإذا انقطع هذا التعلق انعدم الموجود الممكن، وواضح أن هذا القدر لا يستلزم قيام الصورة الممكنة بعين وجود الحق جلَّ شأنه كما يقول به أهل الوحدة.

ثالثاً: الاثنينية التي يقول بها النابلسي ليست هي اثنينية وجودية، بل هي اثنينية المظهر والوجود، وهي اثنينية الصورة

والوجود الذي هو وجود الواحد الحق. فالوجود الذي به توجد ذات الممكن وصورته هو وجود واحد وهو وجود الله تعالى.

فيثبت موجـودان بوجـود واحـد، الموجـود الأول هو الممكن والموجود الثـاني هو الحق تعـالى، وهما موجـودان بوجـود واحـد، وحقيقة الموجـــود الممكن غـــير حقيقة الموجـــود القـــديم، لأن الممكن ما هو إلا صـورة لا قيـام لها إلا بـذات القـديم، كمظهر له واعتبـار من اعتباراته، ووجـود القـديم هو عين ذاتـه، ولكن وجـود الممكن هو غيره لأنه عين وجود القديم.

وحدة الوجود قريبة من الحلول والاتحاد

نعم إن مذهب وحدة الوجود قريب من الحلول والاتحاد، ولكن بفارق أن الحلول والاتحاد يستلزم أكثر من موجود، ووحدة الوجود، ينفي ذلك، وربما كان هذا هو السبب في أن العلماء المتقدمين كانوا ينسبون إلى القائلين بالوحدة، القول بالحلول والاتحاد، وذلك لعلاقتهما القريبة.

إن القائل بوحدة الوجود يقول إن الإنسان يتخلص من ملاحظة القيودات الوهمية الحادثة والتي بها يرى لنفسه وجوداً مستقلاً عن وجود الله، وهذه التقييدات ما هي إلا اعتبارات عدمية كما مرَّ بيانه، فإن تخلص العارف من ملاحظة وهم الوجود المستقل، ظهر له بأن وجوده هو عين وجود الله تعالى، فلا وجود إلا لله تعالى.

ولكن إذا كان الأمر كذلك، فما هي هذه الموجودات التي نراها حولنا ؟!

إن هذا السؤال يكون صعباً جداً الجواب عليه على طريقة أهل الوحدة، ولكنهم لا يعدمون طريقة ولو ملفقة، فيقولون بكل وضوح، بأن هذه القيودات ما هي إلا أوهام ووجودات مجازية، لا حقيقة لها في نفس الأمر، إلا من حيث هي مظاهر، والمظهر من حيث هو مظهر ما هو إلا اعتبار للظاهر في هذا المظهر.

ولذلك قال النابلسي في ص11: "*وكذلك وجود الله تعالى المطلق إذا ظهر على الحوادث المفروضة المقدرة وجوداً مقيدا لا يلزم أن يكون قد تغير عما هو عليه من إطلاقه، فإنه وجود مطلق لا ينقسم ولا يتغير، وكيف المعدوم بغير الموجود الحق*[17]*، وإنما التغير والتبديل واقع في الذوات الحادثة وصورها، فالله تعالى يغيرها كيف شاء، ويقلبها من عدمها الأصلي إلى وجودها الطارئ الذي هو عين وجوده سبحانه فتتصف بوجوده سبحانه على حده كائنا بها كما كانت متصفة به في الوجود العلمي من غير أن ينقسم وجوده سبحانه ولا يتغير بسبب هذا الاتصاف المذكور، كما أن الماء الصافي إذا فرضنا وقدرنا أننا وضعنا فيه زاجا فإنه يصير أسود اللون من غير أن يتغير هو في نفسه ولا زال عنه صفاه.*"اهـ

فالنابلسي يرى أن المخلوقات الممكنة تتصف بعين وجود الله تعالى، فوجود الواجب صار صفة للممكنات، وهذا هو معنى تعبيره بأنها موجودة به الذي نبهنا إليه سابقاً.

ومثال اللون والماء الـذي وضـحه يـبين تماماً المعـنى الـذي ننسبه إلى النابلسي، فالمخلوقـات (الـزاج، اللـون) الحادثة أمـور قائمة بالذات الحق والوجود المطلق (الماء)، والماء يصبح ظاهرا باللون، ولكن ماهيته لا تتغـير كما هو معلـوم، فالله تعـالى يكـون ظـاهراً بالمخلوقـات الممكنـة، في حـال أنه لا يتغـير عن حقيقته التي هي الوجود المطلق.

وهـذا هو مفهـوم الحلـول والاتحـاد، أو هو قـريب منـه، وهو المفهوم الذي نصَّ علماء أهل السنة على أن القائل به كافر.

وقد لاحظ النابلسي هذا المعـنى ولـذلك حـاول بكل سـرعة أن ينفيه عن الأذهـان، ولـذلك أكمل قـائلاً: "*وكـذلك إذا فرضـنا وقـدرنا أن فيه زنجفـرا فإنه يصـير أحمر اللـون وهكـذا جميع الألوان، والماء لا يتغير أصلاً في نفسه ولا يزول صفاه عنـه، وهما شيئان ماء وزاج أو مـاء وزنجفـر، لا شـيء واحد لكنه مـاء محقق وزاج أو زنجفر مفروض مقدر، وهما موجودان بوجـود واحـد، وهو وجود الماء فقط، وليس الزاج المفروض موجوداً بوجود آخر عين وجود الماء، بل لا وجود له أصلاً مع وجـود المـاء، والوجـود للمـاء وحده، ولكنه استعير للـزاج المفـروض المقـدر أو الزنجفر وجـود الماء لكونه مفروضاً مقدراً فيه ولا حال في الماء شيء، ولا اتحد الماء مع ذلك الزاج المفـروض المقـدر، ولا الـزاج مع المـاء وإنما هما حقيقتان ماء حقيقي موجـود بنفسه وزاج أو زنجفر مفـروض مقـدر لا وجـود له بنفسـه، بل بوجـود المـاء الفـارض المقـدر له فيه*."اهـ

لو اكتفى النابلسي بهذا المثال على صورته السـابقة بـدون تقييد كما فعل هنـا، لما كـان المثـال كافياً لبيـان وحـدة الوجـود، ولذلك حاول في هذه الفقرة أن يـبين كيف أن اللـون لا وجـود له في نفسه، وأصرَّ على أنه مجرد أمر مفروض ومقدر فقـط، وأنى له ذلك، فلا أحد يجهل أن اللون له وجود في نفسه، ولذلك يخلط بالماء، واللون الـذي ظهر المـاء به هو لـون الزنجفر أو الـزاج، لا مجرد لون مفروض مقدر، كما يدعي النابلسي.

وإذا كان الأمر كما نقول، فـإن الحقيقة أن ما هنا هو حلـول واتحـاد لا وحـدة وجـود. أو هو اختلاط ومـزج بين أمـرين وليس مجرد أمر واحد كما يريده النابلسي.

وأنا أتعجب كيف يقـول النابلسي بـأن اللـون ما هو إلا أمر مقدر ومفروض والحال أن له حقيقة في نفسه بدون الماء، وهذا القدر لا ينكره أحد.

وكيف ينفي النابلسي أن يكـون الزنجفر قد حـلَّ في المـاء، واتحد به نوع اتحاد، والحال أن هذا هو الواقع بالفعل في الخـارج، وهو أمر لا يجوز أن يكون مورد الشك والقلق.

فالحاصل أن هذا المثال يـبين أن وحـدة الوجـود مسـتحيلة، ولا بد من فـرض الكـثرة، ليسـتقيم لنا بيـان الخلـق، ولا يمكن أن يكـون الخلق والمخلوقـات مجـرد أمـور مقـدرة ومفروضـة، كما يدعي أصحاب هذا المذهب الغريب.

ونقول للنابلسي: نعم يمكن أن تقول بأن الوجود الجــوهري واحد، ولكن التعدد والتكثر الظاهر ناتج من اتحـاد أعـراض ممكنة بهذا الوجود الجوهري، وعلى كل الأحوال، ومهما قـدرتَ المعـنى، فإنه ينتج عندنا أن الوجود الذي به تقـوم الأكـوان والألـوان يتغـير وتبدل ويتحد بغيره ويحل فيه غيره، سـواء كـان هـذا الغـير عرضا أم جوهراً.

ثم تعــرض النابلسي لكــون الوجــود مشــتركا، فقــال: "*إن الوجود مشترك بحسب الظاهر بين الموجود المحقق وهو المـاء، وبين المفروض المقدر وهو الزاج أو الزنجفر، فلا يمتنع أن يكــون مشــتركاً أصلاً في حقيقة الأمــر، كما أن اللفظ الواحد إن كــان مشـتركاً في الاسـتعمال بين معنـاه الحقيقي الموضـوع ومعنـاه المجـازي الموضــوع لـه، لا يمتنع أن لا يكــون مشــتركا أصلا في الوضــع، بل الوجــود هو وجــود المــاء المحقق وحــده، والــزاج والزنجفر المفروض المقدر له وجود آخر مفـروض مقـدر مثل هو عين ذاته ونفس صورته*" اهـ.

كـذا قـال، والحقيقة أن الكلام في الاشـتراك إما أن يكـون على اللفظ، أو على مصداق الوجود، أي ما يقع عليه لفظ الوجود في الخارج أو في نفس الأمر. فإن كان على اللفـظ، فهـذا يلـزم عنه أن يكــون الوجــود الحقيقي أمــراً واحــداً، والثــاني مجــازاً، والمجــاز في الوجــود إما أن يسـتلزم نفي التكـثر فيه أصلاً، أو لا يستلزم، فإن استلزم، فهو وحدة الوجود، وإلا فـإن الخلاف يكـون لفظياً فقـــط، أو أن يكـــون لفظ الوجـــود واقعاً على حقيقـــتين مختلفــتين ثــابتتين في الخــارج، وهــذا القــول هو قــول الإمــام الأشعري، فإنه قائل بـأن وجـود كل شـيء هو عين ذلك الشـيء، أي إن الوجود ليس زائداً على حقيقة الموجود، بل هو عينه.

وأما مذهب الإمام الرازي فهو قائل بأن الوجــود عبـارة عن لفظ واقع على معنى واحد فقط، هو مشترك اشتراكاً معنوياً بين الواجب والممكن، واشتراكه اشتراك في العروض لا في الحقيقة لاستحالة اشتراك أمر حقيقي بين الواجب والممكن.

وقد وضح النابلسي الاشتراك على غير حقيقته التي ذكرناها، بل خلط بين الاشتراك في اللفظ وبين الاشتراك في المصداق، وهو الاشتراك الخارجي، والحقيقة أن لا اشتراك عنده، لأن الاشتراك يشترط فيه سبق التكثر، ولا تكثر على مذهب وحدة الوجود، فكيف يقال بالاشتراك.

ثم حاول النابلسي بعد ذلك أن يؤول مذهب الإمام الأشعري والإمام الرازي ليكونا متوافقين مع ما يقول به هو من وحدة الوجود، وكلامه لا قيمة له، فقد قال: "بل الوجود هو وجود الماء المحقق وحده، والزاج والزنجفر المفروض المقدر له وجود آخر مفروض مقدر مثل هو عين ذاته ونفس صورته مثلما قال الأشعري رحمه الله تعالى وزاد على ذاته وصورته كما قال الفخر الرازي وهو مذكور في مواضع من علم الكلام، في مبحث الوجود، فإن القائلين بوحدة الوجود مرادهم بالوجود الوجود الذي به صار الموجود موجودا، لا الوجود الذي هو مفروض مقدر، لكن من جنسه، فافهم هذا المثال، ولله المثل الأعلى في السموات." اهـ.

ولكن قد تبين لنا أن مذهب الأشعري لا يمكن التقاؤه مع مذهب وحدة الوجود، لأنه قائل بأن وجود كل شيء عين ذلك الشيء، على المعنى الذي ذكرناه سابقاً، وأما الإمام الرازي فقد وضحنا مذهبه أيضاً، ولا يتفق مذهبه مع قول أهل الوحدة، والنابلسي يهمه جداً أن يبين أن مذهب الأشعري لا يتعارض مع ما يقول به من الوحدة، لا لأن كلام الأشعري ولا لأن كلام الرازي مهم جداً عنده، بل لأن أكثر العلماء في الإسلام يتبعون هذين الإمامين، وأما عنده فإن كلمة واحدة من ابن عربي -الذي يتعلم بواسطة المكاشفة الصريحة، وبارتفاع الحجاب بينه وبين الحق تعالى!- تغنيه عن كلام كثير للرازي والأشعري معاً.

وتفسيره الوجود عند أهل الوحدة بأنه الذي به صار كل موجود موجوداً، لا يكفي ليدلل على صحة مذهبه، لأن الوجود الخاص لكل ممكن أخرجه الله تعالى من العدم إلى الوجود، هو الذي به يصير هذا الممكن موجوداً، فإنه وجوده الخاص، وقولنا إن الوجود الخاص هو الذي به صار الممكن موجوداً، لا يستلزم أن يكون علة كل ممكن عين ذاته، بل علة كل ممكن وسببه هو تعلق قدرة الله تعالى، ولكن هذا الممكن لا يقوم في الخارج في ذات الله تعالى ولا بوجود الله تعالى كما يقول أهل الوحدة، بل يقوم بعين ذات التي هي الوجود الخاص.

والمثـال الـذي وضـحه النابلسي لا يبرئه من القـول بوحـدة الوجود بالمعنى الذي وضحناه نحن سـابقاً، ولا تنفي عنه الشـنائع التي تلزم القائلين بالوحدة.

إن المشكلة الكبرى عند النابلسي هي أنه لا يتصور قيام أي ممكن إلا بعين ذات الله تعالى، وبعين وجود الحق تعالى، وسـواء عنده في ذلك للممكن العرض أو الممكن الجوهر.

والتناقض الكبير الواضح عند القـائلين بالوحـدة، هي قـولهم أن كما قـال النابلسي :"المخلـوق بـالنظر إلى ذاته إنما هو عـدم صرف، وإنما وجوده بوجود الله تعالى، فالوجود لله تعـالى وحـده وإن وجد به ما سواه".اهـ، فكيف يكـون المخلـوق الممكن عـدماً صـرفاً في ذاته ويكـون قائماً بـذات الله تعـالى، وكيف يكـون في ذاته عـدماً صـرفاً والله تعـالى خالقـه، أيخلق الله تعـالى عـدماً صرفاً، أم يقوم في ذاته تعالى عدمٌ صرفٌ.

ولا يضطر أحد إلى القول بمذهب وحدة الوجود إذا تنبه إلى الحقائق التي بيناها فيما مضى، من الفرق بين قيـام الشـيء في نفسه وبنفسه ولنفسه، أو قيامه بغيره أو لغيره، فإن الإنسـان إذا تأمل في هذه المعاني لم يبق عنده محل للشك والتردد في عدم الحاجة إلى القول بحدة الوجود.

والحقيقة أن الوحـدة المطلقة عند أهل السـنة لا ترجع إلى الوحدة في الوجـود، بل إلى الوحـدة في الأفعـال، ولـذلك فـإنهم أرجعوا كل شيء إلى كونه مخلوقاً لله تعـالى، ولم يقولـوا إن كل شـيء موجـود بالله تعـالى، لأن ذلك يلـزم أن يكـون كل شـيء عرضاً، لاسـتحالة قيـام الجـوهر بـالجوهر، ويلـزم بعد ذلك قيـام الأعراض بالذات الإلهية وهو مستحيل.

والنابلسي يرفض إثبـات وجـود آخر غـير وجـود الله تعـالى، ويعتـبر كل من أثبت وجـود ثانياً للمخلوقـات فإنه يلزمه إثبـات المضاهاة التامة بين العالم والمعلوم، والصـانع والمصـنوع. وهـذا الإلزام كما تراه أيها القارئ إلـزام باطـل، لا يلـزم من أثبت أكـثر من موجود، لأنه يقول مع كثرة الموجودات، إن حقائقها مختلفـة، وليست حقائقها متسـاوية، فمن أين يلزمه إثبـات المضـاهاة بين الخالق والمخلوق؟! فما هـذا الكلام إلا مجـرد اتهـام لا دليل عليه من النابلسي كأكثر ما في هذا الكتاب، سامحه الله.

وأما عند النابلسي فحقيقة المخلـــــوق مختلفة اختلافاً تاما عن حقيقة الـواجب، لأن حقيقة المخلـوق عـدم صـرف، وحقيقة الواجب وجود تـام، فلا مشـابهة بينهمـا، :"لأن المفـروض المقـدر في نفسه عدم صرف، وكيفية الوجود يحل به في العدم، وكـذلك لا يتصور أن يتحد معه أصـلا، لأن الحقيقـتين متباينتـان تباينا كليـا،

بحيث لا مشابهة بينهما أصلاً، فحقيقة الحق وجود صرف مطلقا حتى عن الإطلاق لأنه قيد، وحقيقة المفروض المقدر عدم صرف مقيد." اهـ.

هذا هو ما يعتقده النابلسي والقائلون بوحدة الوجود معه، فوجود المخلوقات متوهم، والحقيقة أنها غير موجودة، بل هي عدم صرف، وهي وجود مقدر في وجود الله تعالى.

ثم قال النابلسي: "*والأمر كله راجع على كل حال إلى وجود الله تعالى عن الجميع، فوجود الله تعالى هو الوجود، والوجود كله بلا وجود الله تعالى عدم صرف، فلا وجود إلا وجوده تعالى، فكلهم قائلون بوحدة الوجود طوعا أو كرها*." اهـ.

الوجود القائم بذاته لذاته لا أحد يعدده، ولا أحد يقول بكثرته، ولكن الوجود المستقل في القيام بذاته، وإن كان معلولا ومسبَّبا لغيره، فأكثر الخلق والعقلاء يقولون به، والنابلسي يحاول بكل طريقة أن يلزم الناس بوحدة الوجود، وأنَّى له ذلك، ووحدة الوجود عنده أن لا يكون ثمة موجود إلا الله تعالى، وسائر الأمور الأخرى من الممكنات قائمة بذاته، تابعة له في الوجود، بل وموجودة بنفس وجوده، وهذا المذهب ضعيف لا دليل عليه إلا مجرد تحكمات وتوهمات كشف ومعاينة.

وكيف أمكن للنابلسي أن يجزم ههنا أن الجميع يلزمهم القول بوحدة الوجود على المعنى الذي يقول به هو، والحال أن أكثر المتكلمين الذين يسميهم هو وجماعته أصحاب الرسوم، ينفون وحدة الوجود، ويثبتون كثرته، ولكن مع قولهم بكثرته يقولون باحتياج سائر الموجودات في قيامها وبقائها إلى واجب الوجود الواحد الحق.

وهذا المعنى ليس هو المقصود عند النابلسي، بل هو يريد أن لا يثبت وجود قط إلا للحق، فكل ما عداه فهو نفي محض!

فكيف إذا كان الأمر كذلك، يقول النابلسي أن الجميع يلزمهم القول بوحدة الوجود ؟!!

أليس هذا مجرد تهويل يشابه تهويلات المجسمة كابن تيمية عندما يدعون أن سائر العقلاء يلزمهم القول بالجهة أو أنهم يثبتون الجهة لله تعالى؟!

إن مثل هذه المباحث لا يليق بالعاقل أن يتبع هذه الطريقة من التهويل، لأنها إن جازت على العامة والغافلين من الناس، فإنها لا تجوز على العقلاء النابهين، والأمر موقوف أخيرا على اقتناع العقلاء لأنهم بهم يقتدي العامة، بل إن هذا التشدد يترك أثراً سلبياً كبيراً في نفوس العوام والعلماء، فيدفع العوام إلى التعصب والتشدد، ويدفع العلماء إلى مهاجمة هذا المذهب بشدة

وقسوة كما حصل عند البعض، فلا يستفيد أصحاب هـذا المـذهب إلا مناصرة جاهل وعداء عالم.

ولما كـان النابلسي غارقاً حـتى أذنيه في القـول بوحـدة الوجـود، تـوهم أنه لا دليل واحد عند المخـالفين من العلمـاء المتكلمين، فقال ص17:"*والحاصل أن جميع علماء الظاهر لا حقَّ معهم في الطعن على القـائلين بوحـدة الوجـود من المحققين العارفين القائلين بذلك على وجه الحق والصواب كما ذكرنا*".اهـ

وهو يوهم بـذلك أن المخـالفين لوحـدة الوجـود من العلمـاء إنما يخالفونها لكـونهم لم يتـبين لهم المعـنى الصـحيح من هـذا المذهب، وهو ادعاء بعيد، لا برهان عليه، بل الـبراهين قائمة على أن المخالفين قد فهمـوا تمـام الفهم معـنى الوحـدة، وردوا عليها بأدلة صـحيحة، وتأمل كيف يسـمي المخـالفين لوحـدة الوجـود بعلماء الظاهر، ويسمي القـائلين بها بالعـارفين المحققين، وهـذه التسـمية تـداولوها كـابرا عن كـابر، وتناقولها حـتى صـارت علامة عليهم، ولا يريدون بها إلا التنقيص من علم علماء الشريعة، الذين يأخـذون بالظـاهر من العقـول والمنقـول، وهـذه هي الطريقة الحقـة، ويريد أصـحاب الوحـدة بـذلك إعلاء مـذهبهم وأصـحابهم، بوصـفهم بأسـماء عالية المعـاني مثل المحققين، والعـارفين، والمكاشـفين، ولا ينخع بهـذه الطريقة إلا العـوام كما قلنـا، بل إن هـذه الطـرق الـتي يتبعها أصـحاب المـذاهب الباطلة علامة على بطلان أقـوالهم فـإنهم لا يجـدون ما يتشـبثون به إلا مثل هـذه الطريق والوسـائل الدعائية القائمة على مجـرد الـترويج الـذي لا حاصل تحته، إلا طلب خداع العوام، وتأييدهم.

ولو كان أصحاب هذه الطريقة قـائلون بـالحق ومعهم الأدلة على ذلـك، لما ركنـوا إلى مثل هـذه الطـرق المكشـوفة، بل تمسكوا أولاً بـذكر الأدلة وإفحـام الخصـوم كما فعل أصـحابنا من المتكلمين من أهل السـنة، ومن بعد ذلك يمكنهم أن يسـموا أنفسـهم بما يشـاؤون من الأسـماء، ولكن ذلك لا يكـون إلا بعد إقامة الحجة، ولا يكون هو بعينه الحجة، فما هذه الأسـماء إذن إلا أسماء يَتَسَمُّونَ بها لا حاصل تحتها.

-

المعنى الباطل لوحدة الوجود عند النابلسي

لما ذكر النابلسي المعنى الذي يعتقد به من وحـدة الوجـود، أشار إلى أن هناك من قال بوحدة الوجود ولكن على معنى باطل لا يوافقهم هو عليه، وسوف نورد كلامه في بيـان المعـنى الباطل لوحدة الوجود الآن، ومن ثم نوضحه، ونعلق على كلامه.

قـال النابلسي ص17ـ "*وأما القـائلون بوحـدة الوجـود من الجهلة الغـافلين والزنادقة الملحـدين الـزاعمين بـأن وجـودهم المفروض المقدر هو بعينه وجـود الله تعـالى، وذواتهم المفروضة المقدرة هي بعينها ذات الله تعالى، وصفاتهم المفروضة المقدرة هي بعينها صفات الله تعالى، الـذين يحتـالون بـذلك على إسـقاط الأحكـام الشـرعية عنهم، وإبطـال الملة المحمدية وإزالة التكليف عن نفوسهم، والطعن عليهم بسـبب القـول بوحـدة الوجـود على هذا المعنى الفاسد طعن صـحيح، وعلمـاء الظـاهر مثـابون بـذلك كمال الثواب من الملك الوهاب، والعارفون المحققـون معهم في هذا الطعن من غير خلاف.*"اهـ.

ثم ذكر كلاما عن الجيلي يذم هـؤلاء، ثم قـال:" *انتهى كلامه هذا عن القائلين بوحدة الوجود على حسب ما ذكرناه من المعنى الفاسـد، ولكن علمـاء الظـاهر إذا ترقـوا من الطعن في هـؤلاء الرعاع السفلة المارقين من الدين مروق السـهم من الرمية إلى الطعن في تلك السـادة الأئمة العـارفين المحققين، بظنهم أنهم يقولـون بوحـدة الوجـود مثل قـولهم، كـان ذلك أمـرا شـنيعا في الدين، ولا يُرْضِي مَنْ يُؤْمِنُ بالله واليوم الآخر.*"اهـ

إذن فـالمعنى الباطل لوحـدة الوجـود عند النابلسي هـو أن يعتقد الإنسـان أن وجـوده المقيد المفـروض هو عين وجـود الله تعالى، وتوضيح ذلك بالاعتماد على ما مرَّ، أن هناك أمـرين، الأول هو الوجـود المطلـق، وهو عين وجـود الله تعـالى، والثـاني هو التقييـدات الـواردة على هـذا الوجـود، وهي الـتي يسـميها أهل الوحدة بالصور والمظاهر، والتقييدات، فيثبت أمران، فوجـود الله تعـالى عند النابلسـي، هو ذلك الوجـود المطلق عن كل قيد حـتى عن قيد الإطلاق، وأما الوجـود المقيد فهو الوجـود الممكن، وهو في الحقيقة ليس موجـوداً بل هو عـدم محض، لا تحقق لـه، ولا وجـود، وإطلاق الوجـود عليه مجـرد أمر مجـازي، يصح نفيه على قوانين اللغة.

فهذا هو خلاصة معنى وحدة الوجود، وأما المعنى الباطل الفاسد الذي ينبه عليه النابلسي ويذم القائلين به، فهو القول بأن هذا الوجود المقيد هو عين وجود الله تعالى، فالحاصل أن هذا القول يؤدي إلى أن هناك اتحاداً بين الموجودات، ومجموعها يسمى بوجود الله تعالى، وليس هو وحدة وجود، وربما لذلك نفى النابلسي هذا المعنى، فنسبة القيد إلى المطلق باطل.

فهذا المعنى باطل عند النابلسي كما هو باطل عند علماء أهل السنة، ولكن النابلسي يحصر البطلان فيه، ويحكم بالصحة على مذهبه هو، وعلماء أهل السنة يبطلون أيضا مذهب النابلسي.

والنابلسي يصور المسألة كما لو كان علماء أهل السنة قد لاحظوا بطلان هذا المعنى الباطل من الوحدة، فتوسلوا به لإبطال المعنى الصحيح الذي يدعيه النابلسي وغيره، ويعتبر هذا الأمر غير موافق للشريعة، لأنه يعتقد أن المعنى الذي يقول به النابلسي حق عنده.

ولكن الحقيقة أن أهل السنة أبطلوا المعنيين معاً، أقصد المعنى الذي يصححه النابلسي والمعنى الذي يبطله هو.

والنابلسي يعترض على هذا الموقف، ويريد من علماء أهل السنة أن يصححوا المعنى الذي يصححه هو، ويبطلوا المعنى الذي يبطله، هذا هو ما يريده النابلسي، وهو منهج غلط وطريق غير صحيح، كما لا يخفى.

ولا يهمنا نحن أن يغضب النابلسي لمخالفة الناس له، بل ما يهمنا هو ألا يغضب الله تعالى، وتجنب غضبه تعالى إنما يكون في اتباع القول الحق لا غير، سواء قال به النابلسي أو لا.

والوجود المقدر المفروض الذي يثبته النابلسي إنما هو نفي محض في الخارج، وليس بشيء، كما مرَّ بيان ذلك، أو إنه مجرد عرض قائم بالوجود القديم، وكل من هذين التقديرين محض باطل.

والحقيقة أن نظرة مذهب وحدة الوجود كما يبينها النابلسي وهي عينها التي يقول بها ابن عربي، غريبة جداً، أي أستغرب أن يقول بها واحد من المسلمين، وجهة الغرابة تتجلى في قول النابلسي ص19:"*والوجود المفروض المقدر عدم صرف في نفسه، وإنما الوجود المحقق وجود الحق تعالى وحده الخالق، أي الفارض المقدر لكل شيء، أو الموجد بطريق الفرض والتقدير لكل شيء، ولا يقال لو كان كل شيء من المخلوقات مفروضا مقدراً لما كان كما نشاهده محسوساً ومعقولاً ثابتاً موجوداً محققاً، لأنا نقول فرض الله وتقديره لوجودات الأشياء في*

أعيانها، ليس كفرضنا نحن وتقـديرنا للشـيء المعـدوم، وقد جعل الله تعالى ما نفرضه ونقدره، أنزل رتبة منا ليكون ذلك فينا مثـالا لما يفرضه الله تعـالى ويقـدره من وجـودات الأشـياء المعدومـة، وأنها أنزل منه تعالى في الوجود."اهـ

أرأيت وجه الغرابة فيما نقلنـــــــاه عن النابلســـــــي، إن الموجودات عنده مجرد تقدير في ذات الله تعالى، ومجرد فـرض وتقدير في نفسه جل شأنه، والتقدير والفرض ليس مثل المُقّدِّرِ والفـارض، ومثل لتوضـيح ذلك المعـنى، ما نفرضه ونقـدره في أنفسنا، فإنه أنزل منا وجوداً ورتبة، ولا ينفي ذلك أنه مجرد فرض وتقـدير، وهـذا الفـرض والتقـدير محله في أنفسـنا وليس في الخـارج، فلا وجـود له إلا من جهة كونه تقـدير وفـرض قـائم في أنفسنا، والمخلوقات كذلك ما هي إلا مجـرد تقـديرات وفرضـيات في نفس الله تعـالى وهو الوجـود الحق عنـده، وكما أن لا قيـام لهذه التقديرات والفرضـيات إلا في نفس الإنسـان، فكـذلك فـإن المخلوقـات الممكنـة، ما هي إلا مجـرد تقـديرات وفرضـيات في نفس الله تعالى.

فما العالم كله إلا مجرد تقدير للواجب الوجـود وهو الوجـود المطلق، والتقـديرات ما هي إلا اعتبـارات ونسب قائمة في ذات الله تعـالى، لا قيـام لها إلا في عين ذات الحق، وهـذا هو معـنى وحدة الوجود.

ووحـدة الوجـود عند النابلسي هو المـذهب الحـق، الـذي لا ريب فيه، ومخالفه كافر، قال النابلسي ص 19: "*فإذا حكمنا على الجاهل بما يرى في مـذهب حكمنا بكفـره حيث أنكر ما هو الحق على أهل الحق.*"اهـ

فوحدة الوجود حقٌ ثابت عند، وعند أصحابه، ومخالفها كـافر لا ريب في كفره.

وقد وجه النابلسي في آخر رسالته هذه نصيحة حاصلها أن: "*الجاهل الذي لا يعـرف علـوم الأذواق، وإنما علمه الـذي هو غـير عامل به أيضاً، مأخوذ من الكتب والأوراق له مندوحة عن الإنكار، وهو تحسـين الظن بالله تعالى، والاعـتراف بـأنهم أعلم منه بالله تعالى، وأنه جاهل بكلامهم، فلا ضـرورة له في الإنكـار عليهم، مع علمه بكفر من أنكر الحق إجماعاً.*"اهـ

وحاصل هـذه النصـيحة أن مخـالف وحـدة الوجـود بـالمعنى الـذي ذكـره النابلسـي، هو أن مخالفها لا شك جاهل بالله تعـالى، وأن من قال بها لا شك أنه من العارفين الكاملين، الذين لا تجـوز مخـالفتهم، ولا الإنكـار عليهم، فـإذا اعتقد المخـالف نـزول مرتبته العلمية عن المثبتين، فإن عليه أن يحسن الظن بكلامهم.

ولكن، هذه النصيحة مبنية على باطل وكل ما هو مبني على باطل فهو باطل، فإن النصيحة يجب أن تكون بعد إقامة الحجة، ولم يقم النابلسي الحجة على أحد، بل غاية ما كرره في كلامه، مجرد وصف القائلين بالعلم، والمنكرين بالجهل، ووصفه غير مسلم له، ولم يقم دليلاً واحداً على ما قاله، نعم لقد أرجأ الاستدلال على ما قاله إلى محل آخر، ونحن قد تعقبناه في غير موضع من كتبه التي ذكر فيها بعض الأدلة ونقضنا عليه جميع ما ذكره على أنه دليل وزيفنا كلامه، وبيَّنَّا أنَّه لم يقمه إلا على مجرد الوهم.

وكيف يجوز للنابلسي أن يستهين بمن استمد علومه من الكتب، وقد أنزل الله تعالى كتابه هداية للناس، وفرقاناً بين الحق والباطل، ولم يجعل الله تعالى حجته في كشف من يسميهم النابلسي بالعارفين، بل أودع حجته في كتابه الكريم، وجعل عليها العقل السليم علامة.

ولا يقصد النابلسي من ذلك إلا جعل الكشف بعينه دليلاً على وحدة الوجود، ونحن لا نرى للكشف كشفاً، وقد نص علماء السنة على أنه ليس من طرق العلم والمعرفة عند أهل الحق، والقائلون بوحدة الوجود يعتبرون الكشف والإلهام طريق المعرفة الأهم، فهم في ذلك مخالفون لأهل السنة ولأهل الحق.

وأغرب ما في الكتاب ما نقله النابلسي عن: "الشيخ أحمد القشاشي المدني رحمه الله تعالى في رسالته في وحدة الوجود عن ابن كمال باشا رحمه الله تعالى ومن خطه نقل، كما صرح بذلك، أنه يجب على ولي الأمر أن يحمل الناس على القول بوحدة الوجود." اهـ.

فسبحان الله تعالى، من أوضح حجة وأبين برهاناً، وحدة الوجود، أم ما ذكره الإمام مالك في موطئه، وقد رفض الإمام مالك عرض الخليفة أن يحمل الناس على ما في كتابه، ولكننا نرى النابلسي يؤيد أن يحمل الإمام الناسَ على القول بوحدة الوجود وهو المذهب الذي اشتد اختلاف الناس فيه، حتى بلغ من بعض كبار العلماء أن يكفر القائل بها، ويحكم بزندقته، وها نحن نرى النابلسي يقول بوجوب القول بها، وبلزوم حمل الإمام للناس على القول بها. فسبحان الله تعالى، فانظر كيف تدعو البدعة والانحراف العقائدي أصحابَها إلى التمسك بمثل هذه المواقف المختلَّةِ الضعيفة لبادئ الرأي.

وما أقرب هذا الموقف إلى موقف المعتزلة الذين اشتطوا وغلوا في قولهم بخلق القرآن، حتى أوجبوا على الناس أن يقولوا بها، ولو أنهم تركوا الأمر إلى الدليل، وأودعوا هذه المسألة

للنــاس يتجــادلون بها فيما بينهم، لما أنكر عليهم أحد من النــاس كما أنكروا، ولكان لهم شأن وأي شأن في تاريخ المسلمين !!

وبهذا نكون قد انتهينا من التعليق على ما في رسالة الشيخ عبدالغني النابلسي، ونقدنا ما فيها من مدعيات، وأقـوال فاسـدة، واكتفينا بإشـارات واضـحة، كما اكتفى مؤلفها بمثل ذلـك، ليكـون مقابلة الشــيء بمثلــه، وقد تركنا التفصــيل في الــرد على أدلة القوم في قولهم بوحدة الوجود إلى موضع أكثر مناسبة.

الباب الثاني
وحدة الوجود بيـن الفلاسفة

هذا الباب وضعته لكي أوضح بعض الحقائق المختلفة عن عقيدة وحدة الوجود، لا من حيث إن ابن عربي والنابلسي أو غيرهم، قائلون بها، بل من حيث امتدادها بين المفكرين المتقدمين والمتأخرين، وبين الفلاسفة علىاختلاف مذاهبهم وأوضاعهم.

ولا أريد أن يكون هذا تأريخاً لوحدة الوجود بل مجرد لفت نظر إلى بعض من قال بها ليتبين لنا مدى الانفعال الحاصل بين القائلين بها، أو مدى الاشتراك في أقوالهم ومذهبهم.

إكسينوفان

إن مذهب وحدة الوجود ممتد منذ أوائل الفكر الفلسفي وامتداداته التي تمثلت في اليونان، فممن قال بوحدة الوجود إكسينوفان.

قال عبد الرحمن بدوي في كتابه ربيع الفكر اليوناني ص 118: "ومن هنا فمن الراجح تماماً إن إكسينوفان كان موحداً، لكن على أي نحو يجب أن نفهم هذا التوحيد؟ أنفهمه على طريقة المؤلهين أم على طريقة القائلين بوحدة الوجود؟ هنا يختلف المؤرخون أشد الاختلاف، ولكن خلاصة الرأي أن إكسينوفان كان يقول بوحدة الوجود ولم يكن يقول بالتأليه بالمعنى المفهوم لأنه جمع بين الطبيعة وبين الله، وتحدث عن الله بوصفه الطبيعة، وعن الطبيعة بوصفها الله." اهـ.

فهذا الفيلسوف اليوناني يقول إذن بوحدة الوجود، وهو يعتقد أن الله هو الطبيعة، والطبيعة هي الله، ونحن نفهم أن بين هذا المعنى لوحدة الوجود وبين ما وضحناه عن النابلسي فرقاً، ولكن خلاصة المذهبين، أنه لا يوجد إلا موجود واحد حقيقي في الكون، البعض يسميه بالإله، والبعض يسميه بالطبيعة، ولذلك قال عبد الرحمن بدوي عن إكسينوفان ص120: "وإذا نظرنا إلى إكسينوفان من ناحية الوجود ألفيناه أولا ينسب إلى الله الصفات التي سينسبها الإيليون من بعدُ إلى الوجود."اهـ.

ونحن نعلم أن الصفات التي ينسبها القائلون إلى الوجود المطلق هي عين الصفات التي ينسبونها إلى الله تعالى، بمعنى

أن الله تعالى هو عينه الوجود المطلق، كما مرَّ توضيحه سابقا. وبالتالي فلا يوجد فرق كبير من هذين المذهبين.

برمنيدس

إن برمنيدس نظر إلى الوجود على أنه شيء مجرد وليس هو الطبيعة نفسها.

قال بدوي في ص121: "كما أضاف إلى الوجود الصفات الأصلية التي تجعل من هذا الوجود كالألوهية سواء بسواء، ولهذا لم يكن يفرق بين الوجود والآلهة، لأنه ابتدأ من مسألة الوجود، بأن قال إن الشيء الحقيقي الوحيد هو الوجود، أما ما عداه فهو عدم."اهـ.

وأوضح بدوي مذهب برمنيدس : "ثم إن الوجود إذا كان كذلك فهو واحد ومطلق، وذلك لأنه إذا لم يكن واحدا فمعنى هذا أنه متعدد، ومعنى أنه متعدد أن هناك شيئا آخر غير الوجود به يكون التعدد والتفرقة، ولما كان الوجود هو كل شيء."

وهذه الحجة هي نفس ما نراه عد المتأخرين من القائلين بوحدة الوجود، ولعل برمنيدس يكون أقرب الفلاسفة المتقدمين إلى مذهب وحدة الوجود كما نراه عند ابن عربي والقونوي والنابلسي وغيرهم ممن يقول به من الإسلاميين.

ثم قال: "وإذن فالوجود هو الكل، وهو واحد وهو ثابت وهو أزلي وهو أبدي ، والآن فما هو الفكر، إن الفكر لا يمكن أن يكون غير الوجود، والوجود الذي يعقل ذاته هو أيضا وجود، فالوجود والفكر إذا، أو الوجود والماهية كما سيقال فيما بعد، شيء واحد."اهـ.

إن هذه الفكرة هي فكرة أصيلة في مذهب وحدة الوجود، وبها أخذ المتأخرون والمتقدمون منهم، من ابن عربي إلى الملا صدرا، والقونوي، حتى الفلاسفة الأوروبيون القائلون بوحدة الوجود مثل هيجل فقد قالوا بها أيضاً.

لقد جمع هؤلاء بين الفكر والوجود بل جعلوا الفكر مرتبة من مراتب الوجود، والله عند المتأخرين تجلى بمظاهر الممكنات نتيجة تجلي معلوماته في عين ذاته.

نعم نحن نجد في ما نقل من كلام عن هؤلاء المتقدمين من الفلاسفة أنهم يقصدون بالوجود الوجودَ المادي المحسوس، وأحياناً يريدون المعقول، وهم في ذلك كمثل الفلاسفة المتأخرين، نحو سبينوزا الذي قال بوحدة الوجود المادية فهو من الذين ألهوا الطبيعة، وقريب منه برمنيدس هذا، وإن تحدث عن الوجود من حيث هو عقل ومجرد.

وغيره طبعوا الإله، فجعلوا الإله عين الطبيعة !! ولله في خلقه شؤون، فالخلق خلق والحق حق.

ولذلك قال بدويعن برمنيدس ص125: "وخلاصة ما نقوله نحن هو أن الوجود عند برمنيدس ليس هو الوجود الحسي، كما أنه ليس الوجود المنطقي الصرف، بل هو وجود حاول صاحبه أن يرتفع به عن الوجود الحسي، لكن درجة التجريد، فيما يتصل بالوجود لم تكن كافية لكي تجعل من هذا الوجود وجوداً لا حسياً أو وجوداً منطقياً."اهـ.

وحق له أن يكون كذلك عند برمنيدس، فإن الفكرة لم تكن بعد قد تخمرت في أذهانهم، وإن كان من أتى بعده قد صرف قدرا عظيما من طاقاته الفكرية ليختارَ أحد الجانبين، أعني الحسي أو العقليَّ، والبعض منهم مزج بينهما في مذهب واحد ونظرة عقلية واحدة صرفة، وكل منهم له طريقة تناسبه.

فلاسفة العصور الوسطى

قال عبدالرحمن بدوي في كتابه خريف الفكر اليوناني في ص163: "والطبيعة تنقسم عند رجال العصور الوسطى إلى طبيعة فاطرة وطبيعة مفطورة، والطبيعة الأولى هي الله الذي يخلق الأشياء، والأشياء المخلوقة هي الطبيعة الخارجية، ولكن اسبينوزا يقول إن الطبيعة الفاطرة هي الجوهر، والطبيعة المفطورة هي أحوال الجوهر وصفاته الذاتية."اهـ.

واصطلاح اسبينوزا يطابق مفهوم وحدة الوجود الذي يقول به بعض الصوفية، إلا أن اسبينوزا يميل إلى وحدة الوجود المادية، وهؤلاء يميلون إلى وحدة الوجود المجردة.

وقال بدوي في ص165: "ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط لم يضعوا تفرقة بين الله والطبيعة، بل تصوروا أن الطبيعة هي الله، والله هو الطبيعة، وهذا المذهب هو المذهب المعروف باسم مذهب وحدة الوجود، panthiesme من المقدم pan أي كل، والكلمة ثيوس أي الله، ومذهب وحدة الوجود يقول إنه لا شيء إلا الله، وأن كل الأشياء الأخرى ليست غير مظاهر خارجية وأحوال لله، وعلى هذا الأساس قام مذهب اسبينوزا الذي يرى أن الله هو الكل ويسميه الجوهر، وينظر إلى الجوهر أو الله من ناحيتين:ناحية الفكر وناحية الامتداد، أي أن الله شيء واحد يظهر على صورتين صورة الامتداد أي المادة وصورة الفكر أي الروح، وإما أن يكون هذا المذهب هو القول بأن لا شيء إلا العالم وأن الله ليس شيئا

آخر غير العالم كله، والطبيعة أو العالم الذي هو الكل هو المادة التي هي روحية في الآن نفسه.

وممن تصوروا أو آمنوا بمذهب وحدة الوجود على هذه الصورة ديدرو ثم الطرف اليسار من المدرسة الهيجلية، ومذهب وحدة الوجود ينقسم إلى قسمين وحدة وجود باطنة ووحدة وجود صدورية، أما وحدة الوجود الباطنة فهي التي تقول بأن الله حال في الكون، أما وحدة الوجود الصدورية فهي التي تقول بأن المبدأ تصدر عنه الموجودات أو الله تصدر عنه المخلوقات، وهذا الصدور لا يمس جوهر الله مطلقا. ,قد كان هذا النوع موجودا خصوصا عند الأفلاطونية المحدثة، أي عند مدرسة الإسكندرية، ووحدة الوجود الباطنة هي ما يسمى تقريبا باسم الحلول ولو أن الحلول فكرة دينية وليست فكرة فلسفية بالمعنى الحقيقي، ومن هنا جاء الاختلاف الدقيق بين كلتا الكلمتين وحدة الوجود والحلول.

وإذا قلنا إن المبدأ الحال في الكون واحد فحينئذ يمكن أن نسمي وحدة الوجود باسم الواحدية monism ، وهذه الكلمة أول من قالها هو فولف المتوفى سنة 1754، وقد عنى بها المذاهب التوكيدية التي تقول بأن جوهر العالم واحد، وعلى هذا تنقسم هذه المذاهب إلى قسمين: تلك التي تقول بأن هذا الجوهر الواحد هو المادة كما يفعل المذهب الواحدي، أو أن هذا الجوهر الواحد هو الروح كما يفعل المذهب الروحي أو المثالي، وهيجل يعرِّف المذهب الواحدي بأنه المذهب الذي يوحد بين الموضوع ونقيض الموضوع وعن طريق مركب الموضوع. وهذا المركب موضوع هو الفكرة المطلقة أو الروح الكلية عند هيجل. ويطلق على هذا الأساس مذهب الواحدية على المذاهب الحديثة التي تأثرت بالمذهب أو الفلسفة الهيجلية، فمذهب برادلي يسمى أيضا باسم المذهب الواحدي لأنه يقول بأن العالم عقلي وأن الكون واحد، وأن الله هو الكون وأن المادة ظاهرة وأن الحوادث ليست إلا مظاهر فحسب، وبهذا ينكر الفردية وينكر الاختلاف.

والمذهب الذي يضاد مذهب برادلي هذا هو المذهب الذي يقول بالفردية والكثرة والاختلاف،وهو المذهب المعروف باسم مذهب التعدد، وأشهر رجاله في العصر الحديث وليم جمس."اهـ.

وقد سقت هذه الفقرة لتوضيح حقيقة وحدة الوجود وبعض من قال به من القرون المعاصرة، وعلى أي معنى قالوا به، وإنني أرى أنه لا اختلاف كبيراً بين أقوال القائلين بوحدة الوجود علىاختلاف مفاهيمها عندهم، وبين المعاصرين.

اسبينوزا

سوف أهتم هنا ببيان رأي اسبينوزا الفيلسوف الأوروبي المعاصر اليهودي الأصل، في هذه المسألة، والسبب في ذلك أنه تميز برأي من بين فلاسفة أوروبا، يستحق أن يلتفت إليه، وبالنسبة لبحثنا هذا، فإنه قريب وفي غاية القرب منه.

لقد أراد والده أن يصير حاخاما يهوديا، كما قال يوسف كرم في تاريخ الفلسفة الحديثة ص106: "ولكن داخله الشك في الدين فعدل عن مشروعه، وتحول إلى العلوم الإنسانية، وأخذ يتردد على الأوساط البروتستانتية، فلقي فيها طبيباً تيوصوفيا من القائلين بوحدة الوجود لقنه الطبيعة والهندسة والفلسفة الديكارتية".اهـ .

وقال كرم في ص107: "يتم عرض مذهبه بتلخيص ثلاثة من كتبه هي إصلاح العقل، والأخلاق، والرسالة اللاهوتية السياسية، وأصحها كتاب الأخلاق، فإنه جامع يلخص الكتب السابقة ويكملها، وقد نهج فيه المنهج الهندسي وهو المنهج اللائق بمذهب وحدة الوجود الذي ينزل من الواحد إلى الكثير."اهـ.

إن أهم كلمة تدور حول فلسفة اسبينوزا هي كلمة الجوهر، وتنبني عليها مفاهيم أخرى عنده هي الصفة والعَرَضُ، وهو يعني بالجوهر كما قال وِلْ ديورانت في قصة الفلسفة ص 216: "إننا لو قارنا الآن تقسيمه للعالم إلى جوهر وعرض مع تقسيمه له في كتابه إصلاح العقل إلى نظام أبدي للقوانين وعلاقات ثابتة من جهة، والنظام المؤقت للأشياء الزائلة من جهة أخرى، فإن هذا يسوقنا النتيجة وهي أن سبينوزا يعني بالجوهر هنا تقريبا ما قصده بالنظام الأبدي هناك.

فلنعتبر ذلك كعنصر واحد في كلمة الجوهر وبهذا فإنه يشير إلى بناء الوجود في ذاته الكامن تحت كل الأشياء والحوادث، والذي يشير إلى لب العالم. ولكن سبينوزا يمثل الجوهر بالطبيعة والله، وهو يتصور الطبيعة أو الكون ذات مظهرين فهي فعالة حيوية بالطبيعة من جهة، وهي منفعلة مخلوقة من جهة أخرى، وإن هذا الجانب المنفعل هو المادة وما تشتمل عليه الطبيعة الخارجية من غابات، وهواء وماء وجبال وحقول وعشرات الألوف من الأشياء الخارجية، وهذه الطبيعة كلها من إنتاج الجانب الفعال وخلقه، وعندئذ يكون في الكون قوة خالقة تخلق الأشياء وهي التي يسميها (جوهر وهي الله) وفيه أشياء مخلوقة وهي الأعراض أو العالم.

ومن هذا يتضح لنا أن سبينوزا يقسم الكون إلى جوهر وعرض، إلى قديم وحادث، إلى الله والعالم المحسوس، أما

الجوهر أو الله فهو حقيقة لا مادة لها، بخلاف عالم الأشياء، وقد يساعدنا المقطع الآتي علىتوضيح فكرة سبينوزا: (إني أتصور الله والطبيعة في صورة تختلف تماما عن الصورة التي ي صورها المسيحيون المتأخرون عادة، لأنني أعتقد أن الله هو الأصل وليس الطارئ، وأن الله هو السبب لجميع الأشياء، أقول:إن كل شيء كامن في الله، وكل شيء يحيا ويتحرك في الله، وإنني متفق في هذا مع الرسول بولس، وربما أكون متفقا مع كل واحد من فلاسفة القديم، على الرغم من أن طريقتي تختلف عن طريقتهم، وقد أجرؤ على القول أن رأيي هو نفس الرأي الذي جاء به العبرانيون في القديم، على كل حال لقد أخطأ فهمي أولئك الذي يقولون إن غرضي هو أن أبين أن الله والطبيعة شيء واحد، والقائلون بهذا يفهمون من لفظ الطبيعة كتلة معينة من المادة المجسدة، إنني لا أقصد ذلك."اهـ.

هو لا يقصد ذلك لأنه يعني بالله مجرد القوانين التي تحكم هذه الطبيعة الظاهرة، وهو ما نبه إليه ول ديورانت في أول كلامه، ثم قال ديورانت:"وهو يكتب مرة ثانية عن الدين والدولة:(إنني أقصد بمساعدة الله نظام الطبيعة الثابت الذي لا يتغير، أو سلسلة الأحداث الطبيعية)، إن قوانين الطبيعة العامة وأوامر الله الخالدة شيء واحد، وإن كل الأشياء تنشأ من طبيعة الله اللانهائية كما ينشأ من طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث تساوي قائمتين، وإن الله بالنسبة إلى العالم كقوانين الدوائر بالنسبة إلى الدوائر كلها، فالله هو السلسلة السببية الكامن وراء كل الأشياء، وهو قانون تركيب العالم، وهذا الكون المتماسك من الأعراض والأشياء من الله بمثابة الجسر من تصميمه وبنائه وتركيبه، والقوانين الرياضية والمبكانيكية التي بني عليها."اهـ.

ففلسفته إذن توحيد بين الله وبين العالم الموجود في الخارج، نعم ليس الله عنده جزءا من مادة العالم، بل هو روح العالم وقوانينه. وهذه هي وحدة الوجود التي قال بها اسبينوزا. وكذلك قال د.حسن حنفي في كتابه (في الفكر الغربي المعاصر) ص 69: "إن الله هو الطبيعة الطابعة والعالم هو الطبيعة المطبوعة"، "إن قدرة الطبيعة هي قدرة الله، وقدرة الله مماثلة لماهيته"، هذه هي أهم فكرة في فلسفة سبينوزا.

وقد لخص يوسف كرم في كتبه (تاريخ الفلسفة الحديثة) تلخيصاً جيداً فلسفة اسبينوزا في الله والطبيعة، وحاصل ما ذكره في ص 111 أن الجوهر علة ذاته، أي ماهيته تنطوي على وجوده، أن الجوهر لامتناهي، إذ لو كان متناهيا لكان متصلا بجواهر أخرى تحده وكان تابعا لها متصورا بها لا بذاته، وأن الجوهر واحد: "إذ لو

كان هناك جوهران أو أكثر لكان كل جوهر يحد الآخر ولبطل أن يكون الجوهر جوهرا أي متصورا بذاته، وعلى ذلك فالجوهر موجود بالضرورة أو واجب الوجود، سرمدي لا يكون ولا يفسد، فإذا وجد شيء عداه لم يمكن أن يكون هذا الشيء إلا صفة للجوهر الأوحد أو حالا جزئيا يتجلى فيه الجوهر، وبعبارة أخرى إن الجوهر هو الطبيعة الطابعة أي الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، وهو الطبيعة المطبوعة أي المخلوقة من حيث هو هذه الصفات والأحوال أنفسها."اهـ.

هذه الفقرة توضح بالضبط المراد من وحدة الوجود عند سبينوزا، وهي كما ترى مطابقة لمفهوم وحدة الوجود عند النابلسي وابن عربي، إلا ما فيها من ميل إلى الوحدة المادية، بخلافها عند هيجل الفيلسوف الألماني المشهور، فالحوادث هي مجرد أعراض حقيقية على الجوهر الواحد الذي هو الموجود الوحيد.

هيجل

قال يوسف كرم في تاريخ الفلسفة الحديثة في ص275:
"يأخذ هيجل على فخته أن المنطق عنده هو الأنا يحدث اللاأنا يحدث الأنا لكي يتغلب عليه مجهود حر: فالمطلق أحد طرفي التضاد، فهو ليس مطلقاً، ويأخذ على شلنج أن المطلق عنده هو الأصل المشترك المتجانس للأنا وللاأنا تتحد فيه الأضداد جميعا ولكن المطلق بهذا الوصف هو أصل مجرد، هو أشبه شيء بالليل تبدو فيه جميع البقر سودا، لا يكشف لنا عن السبب الذي من أجله يصدر عنه العالم ولا كيف يصدر، أما هيجل فيتفق معهما في وحدة الوجود، ويرى أن المطلق هو الوجود الواقعي بما في من روح لا متناه أو مثال أو عقل كلي أو مبدأ خالق منظم، وأن الطبيعة والفكر حالان له، يظهر الفكر في وقت من أوقات تظور الطبيعة، لا أنهما وجهان له متوازيان."اهـ.

وتساءل حسن حنفي في كتابه (في الفكر الغربي المعاصر) ص 158: "هل فكر هيجل فلسفة أم دين؟ إذا نظرنا إلى العدد الهائل من التحليلات التي يقدمها هيجل للمفاهيم وللتصورات وللأفكار، تداخلها وتخارجها وتوسطها لوجدنا أنها فلسفة، بل وفلسفة غارقة في التجريد والمذهبية ولكننا إذا نظرنا إلى مضمونها وإلى مسارها العام، وجدناها لا تفترق عن الدين بوجه عام، ون المسيحية بوجه خاص، حتى إنه يمكن القول بأن فلسفة هيجل دين مُقَنَّعٌ."اهـ.

وهذا الكلام يثبت لنا أن فلسفة هيجل التي كانت صورة عن وحدة الوجود متأثرة تمام التأثر بالديانة المسيحية، ولكنه بدل أن

يعتبر المسيح فقط هو الله، صار عنده الوجود كله عين الله، وما في الوجود من أشياء فإنما هي اعتبارات فكرية لله أو للوجود.
قال حسن حنفي في ص186:" الدين المطلق هو نهاية تطور الأديان كلها وهو في رأي هيجل الدين المسيحي أو دين الوحي أو الدين الذي يتكشف، فهو الدين المطلق لأنه استطاع أن يتجاوز حسية الدين الطبيعي وماديته كما استطاع أيضا أن يتعدى صورية دين الفردية الروحية وضرورياتها، وهو دين الوحي لأنه هو الوحيد في رأي هيجل، الذي تلقى رسالة من السماء أي إنه دين الكلمة."اهـ.

وإذا عرفنا ذلك، عرفنا لماذا تأثر بعض الغربيين المتبعين للفيلسوف هيجل بمذهب وحدة الوجود كما قال به الإسلاميون، ففلسفة هيجل مأخوذة من الدين المسيحي، بصورة أو أخرى، ولما كان بعض هؤلاء يدرسون اللاهوت المسيحي، وتعرفوا على عقيدة وحدة الوجود كما قال بها ابن عربي وأتباعه، أحب بعض هؤلاء هذه العقيدة واعتبروا أنفسهم تابعين لابن عربي، وهم في الحقيقة تابعون لهيجل وللدين المسيحي. قال حسن حنفي في ص190"كانت مهمة هيجل كلها هي الدفاع عن المسيحية وتبريرها عقلا كما كان يفعل فلاسفة العصر الوسيط."اهـ، وقال في ص234:"ومن ناحية أخرى يتهم هيجل الإسلام والمسلمين بالتعصب وبالحماس الأعمى لموضوع مجرد سلبي مما تضح في الحروب والفتوح حتى أصبح المبدأ لديهم هو الدين والإرهاب، كما كان المبدأ عند روبسبير الحرية والإرهاب."اهـ

ولنستمع إلى ما يقوله الدكتور زكريا إبراهيم وهو من أهم من كتب عن هيجل في كتاب كبير سماه (هيجل أو المثالية المطلقة)، فقد قال في ص36: "والظاهر أن عقلية هيجل الشاب قد وقعت في تلك الآونة تحت تأثير بعض النزعات التأليهية الطبيعية، إن لم نقل بعض الاتجاهات القائلة بوحدة الوجود."اهـ.

وقال في ص37: "ثم كانت صداقة هيجل لكل من هلدرلن وشلنج فلم يلبث فيلسوفنا أن اتجه إنحو عبادة اليونان، كما انحاز إلى المذاهب الواحدية القائلة بضرب من الحقيقة الإلهية الشاملة."اهـ.

ثم تكلم زكريا إبراهيم عن قصيدة كتبها هيجل ووصفها في ص47: "ومن الآثار التي خلفها لنا هيجل أيضا في هذه الفترة قصيدة أهداها إلى هلدرلن بعنوان إلوزيس، وهي قصيدة صوفية يتغنى فيها هيجل بروعة ذلك الكل الذي هو مستغرق فيه مأخوذ بسحره، مذهول لسره، ولئن كان بعض النقاد حاول أن يخلع عن

هذه القصيدة كل طابع صوفي، خصوصا وأن هيجل نفسه كان قد ألغى بجرة قلمه بعض أبيات منها كانت تتضمن معاني الوجد الصوفي، إلا أن من المؤكد أن في هذه القصيدة إيمانا ضمنيا بوحدة الوجود ونشوة دينية هي نشوة العابد المستغرق في حب الله."اهـ.

وقال في ص61: "وليس الواقع في نظر هيجل مجرد مجموعة من الموجودات المنفصلة، بل هو حقيقة كلية أو مبدأ واحد يطوي في ثناياه كل ما في الوجود من كثرة."اهـ.

وهذا هو ملخص لعقيدة وحدة الوجود. "ولكن الارتداد إلى الكل أو إلى الوحدة لا يتحقق إلا عبر الإنسان".اهـ، وهو عين ما يقوله أهل الوحدة من الإسلاميين، وأرى أنه لا بد أن يكون هيجل قد تأثر كغيره بالإسلاميين، وهو أمر غير بعيد، فقد حصل ذلك لبعض أهم الفلاسفة مثل ديكارت، وليبنتز، وغيرهم.

إذن هيجل كانت فلسفته مثبتة لوحدة الوجود المتأثرة بالمسيحية، واسبينوزا يدعي أن فلسفته في وحدة الوجود ممثلة للديانة اليهودية الحقيقية التي لم يتابعها اليهود المتأخرون!!

وأخيرا قال د. زكريا إبراهيم في ص96: "وأما المدرسة الهيجلية نفسها فقد انقسمت بعد وفاة زعيمها إلى جناحين: جناح يميني عاد إلى النزعة التأليهية التقليدية، وحاول أن يطبع الفلسفة الهيجلية كلها بطابع لاهوتي بروتستانتي، وجناح يساري متطرف استغلَّ ما في الفلسفة الهيجلية من نزوع واضح نحو وحدة الوجود، وانتهى في خاتمة المطاف إلى نزعة إلحادية صريحة، وهؤلاء هم الهيجليون الشبان الذين برز منهم شتراوس وفويرباخ وكارل ماركس...الخ" اهـ.

إذن نزعة وحدة الوجود تؤدي في كثير من الأوقات إلى الإلحاد، وهذه هي التهمة التي كان بعض العلماء المتقدمين يتهمون بها القائلين بوحدة الوجود، وقد آل الأمر ببعض من قال بوحدة الوجود في التاريخ الإسلامي إلى القول بالإلحاد، وكون العالم كله هو الله، وهو عين الإلحاد.

وقد نبه إليهم كثير من الناس ومنهم النابلسي في رسالته التي علقنا عليها في هذه الرسالة كما مرَّ.

الخاتمة

وإلى هنا أقف في هذه العجالة التي أرجو أن تكون مفيدة في بابها، حيث إن الكلام في هذه المسألة طويل الذيل، وأنا أرجو أن يوفقني الله تعالى إلى كتاب أكثر تفصيلاً، أناقش فيه هذا المذهب بدقائقه وتفصيلاته ولوازمه، وأبين حقيقة هذا المذهب الذي لا يمثل بأي حال من الأحوال معتقد أهل السنة والجماعة الأشاعرة.

والله الهادي، وهو الموفق للصواب، وإليه المرجع والمآب، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

---

[1] شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص142، تحقيق وتعليق د. عبدالفتاح البزم، طباعة دار ابن كثير، دمشق-بيروت.

[2] حاشية الأمير على شرح الشيخ عبدالسلام المالكي علىجوهرة التوحيد، ص59، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

[3] ثم ذكر العلامة الأمير بعد ذلك ما مضى نقله عن الصاوي من كلام ابن وفا، والتلمساني.

[4] إيضاح المقصود، ص8.

[5] إيضاح المقصود من وحدة الوجود، ص8.

[6] كذا بالمطبوع: والصحيح: بوجوده.

[7] هذه العبارة قلقة، وربما يكون أصلها أن المعدوم الذي هو المخلوق القائم بالحق لا يغَيِّرُ الموجود الحقَّ، فالمعدوم لا يؤثر في الموجود. في الموجود.